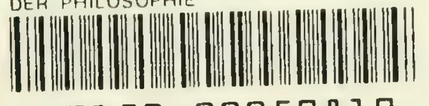
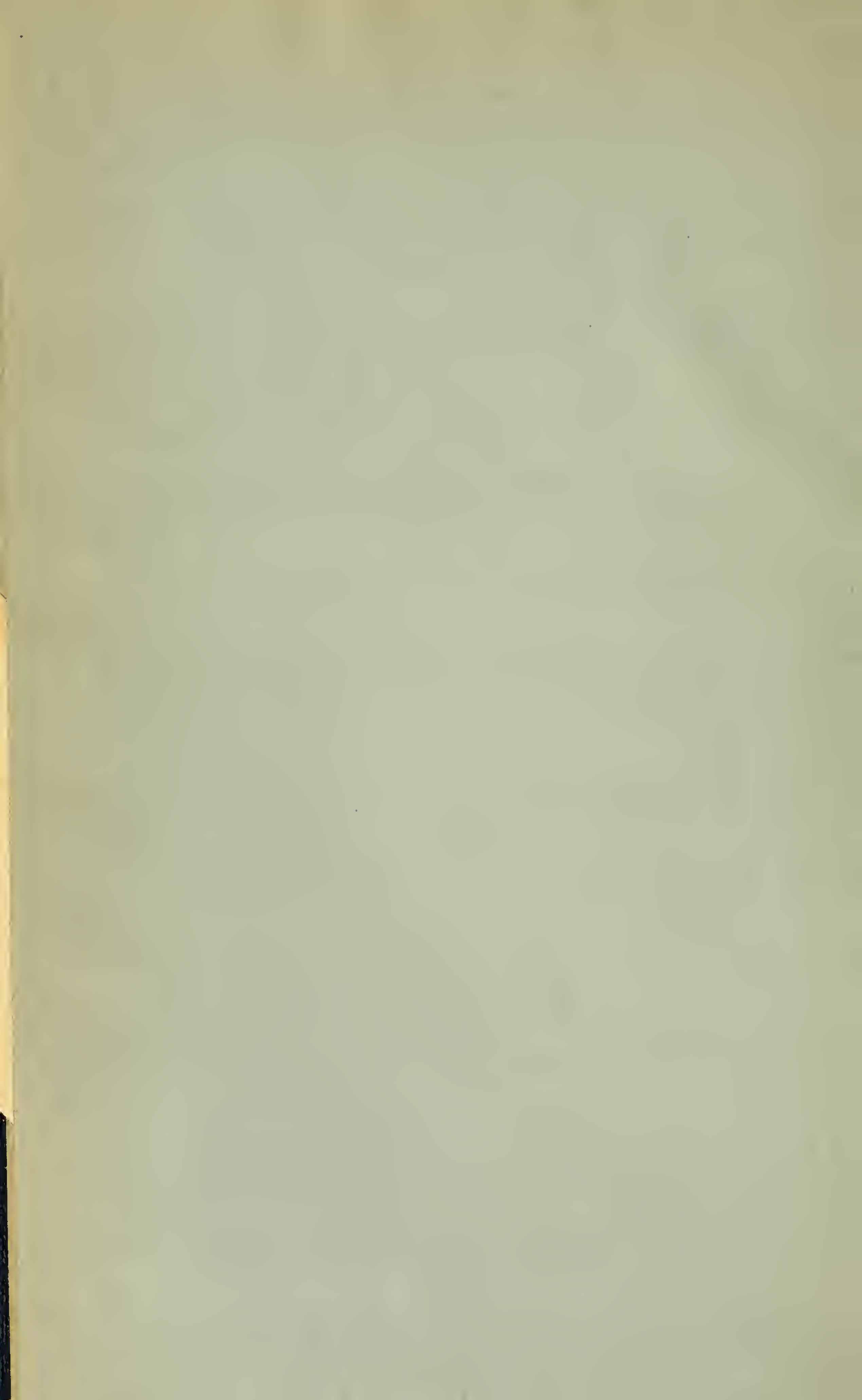
# DEUSSEN

## ALLGEMEINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS





ALLGEMEINE

# GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

ERSTER BAND, DRITTE ABTEILUNG.



ALLGEMEINE

# GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

**DR. PAUL DEUSSEN**

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ERSTER BAND, DRITTE ABTEILUNG:

## DIE NACHVEDISCHE PHILOSOPHIE DER INDER.

NEBST EINEM ANHANG ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER CHINESEN UND JAPANER.

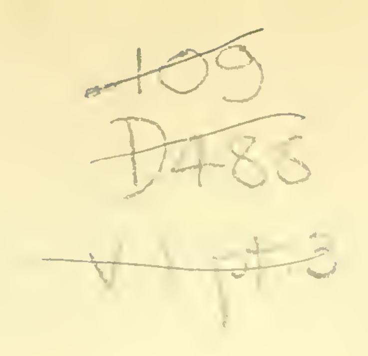
ZWEITE AUFLAGE.




LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1914.



# AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

**c, ch** wie **tsch, tschh**
**j, jh** wie **dsch, dschh**

zu sprechen; also: *Yâdschnavalkya, Tschhândogya* usw.

**ç** ist ein mittlerer Laut zwischen **s** (stets scharf) und **sh** (= sch).

---

Die Betonung richtet sich, wie im Lateinischen, nach der Quantität der vorletzten Silbe; ist dieselbe lang, so hat sie den Akzent, ist sie kurz, so liegt er auf der drittletzten Silbe (**e** und **o** sind stets lang).

---

Nach der von uns befolgten Schreibweise sind alle Wörter auf **a** Maskulina, alle auf **â** Feminina, alle auf **am** Neutra: der *Vedânta*, die *Mîmâṅsâ*, das *Sâṅkhyam* (sc. *darçanam*).

## VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Der Plan, in einer mir als Lebensaufgabe vorgesetzten, neuen und eigenartigen* Bearbeitung der Allgemeinen Geschichte der Philosophie der griechischen, biblisch-mittelalterlichen und neuern Philosophie eine möglichst eingehende Darstellung der Philosophie der Inder vorausgehen zu lassen, entstand zuerst vor fünfunddreifsig Jahren im November 1873 unter dem Eindruck der Vorlesungen, welche ich damals als Privatdozent der Universität Genf über Philosophie und das von mir dort begründete Sanskrit hielt. Der Durchführung dieses Unternehmens ist seit jener Zeit die beste Kraft jedes Jahres und jedes Tages fünfmal sieben Jahre hindurch gewidmet gewesen: die ersten sieben Jahre vergingen über der Einarbeitung in das Gebiet, die zweiten sieben brachten als Frucht das System des Vedânta (1883) und die Sûtra's des Vedânta (1887), die dritten sieben die Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's (1894), die vierten sieben die Sechzig Upanishad's des Veda (1897) und die Philosophie der Upanishad's (1899), die fünften sieben endlich die Vier philosophischen Texte des Mahâbhâratam (1906) und im vorliegenden Bande den Abschlufs der Indischen Philosophie.

Alle diese Schriften weisen auf einander hin, erläutern sich gegenseitig und schliefsen sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. So ist namentlich die zweite Abteilung der Geschichte der Philosophie auf den in den Sechzig Upanishad's übersetzten Texten und den beigegebenen Einleitungen und Erläuterungen aufgebaut, und ebenso war die Darstellung der Philosophie des epischen Zeitalters, wie sie den Eingang der vorliegenden Abteilung bildet, nur möglich, nachdem ihr unsere Übersetzung der Vier philosophischen Texte des Mahâ-

* Vergleiche darüber das in der Vorrede zur ersten Abteilung des Werkes S. V—VIII Gesagte.

bhâratam vorangegangen war. Schon in der Einleitung zu diesen sprachen wir uns dafür aus, dafs die im Mahâbhâratam und den verwandten Partien des Manu vorliegenden philosophischen Gedanken nicht sowohl den Charakter einer Mischphilosophie, als vielmehr den einer Übergangsphilosophie an sich tragen, — und wo sonst, wenn nicht in diesen, nach Sprache, Metrik und Gedanken zwischen der vedischen und der klassischen Literatur die Mitte haltenden epischen Texten hätten wir den Übergang vom Idealismus der ältern Upanishad's zum Realismus des klassischen Sâñkhyam zu suchen? Wie dieser Übergang im einzelnen zu denken sei, haben wir im ersten Abschnitte der vorliegenden Abteilung an der Hand der epischen Texte zu zeigen versucht. Freilich sind diese nicht die ursprünglichen (für uns verlorenen) Denkmäler jenes Entwicklungsganges, sondern enthalten nur deren poetische Reflexe im Geiste der Mahâbhârata-Dichter, welche keine systematischen Denker waren und daher oft ältere und jüngere Gedanken in einer wenig zusammenstimmenden Weise bunt durch einander mischen. In diesem Sinne ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man in ihrer Philosophie eine Mischung sieht, nicht sowohl zwischen der Upanishadlehre und dem klassischen Sâñkhyam, als vielmehr zwischen den verschiedenen Phasen, welche von jener zu diesem im Verlaufe mehrerer Jahrhunderte übergeleitet haben. Die historische Darstellung mufs das Recht in Anspruch nehmen, zu sondern, was hier durch einander gewirrt erscheint, und die vom Vedânta der Upanishad's zum Sâñkhyam des Îçvarakrishṇa überleitenden Gedankenfäden aus den epischen Texten, wenn auch vielfach nur hypothetisch, zu rekonstruieren.

Gleichzeitig mit dieser Entwicklung, die etwa von 500 bis 200 a. C. reichen mag, und mit ihr vielfach sich berührend ist der ursprüngliche Buddhismus, dessen Entstehung und weitere Fortentwicklung wir in der Kürze verfolgt, und dessen ebensosehr zur Philosophie wie zur Religion gehörige Hauptlehren wir einer,

wie wir denken, gerechten, von Überschätzung und Unterschätzung gleichweit entfernten Kritik unterzogen haben.

An die epische Periode schliefst sich (etwa von 200 a. C. bis 1600 p. C. und in ihren Ausläufern bis auf die Gegenwart reichend) die Zeit des klassischen Sanskrit, in welcher aus den in den Upanishad's enthaltenen und in der epischen Zeit fortentwickelten Keimen eine Reihe philosophischer Systeme nicht sowohl nach einander (wie zumeist in der griechischen und neuern Philosophie), als vielmehr neben einander erwachsen sind. Da die ältesten Denkmäler, in denen uns diese Systeme vorliegen, schon das Endresultat einer längern, für uns verloren gegangenen Entwicklung sind, so bleibt fraglich, ob wir in betreff der ursprünglichen Genesis derselben und ihrer Einwirkung auf einander jemals weiter als zu blofsen Vermutungen gelangen werden. Bei dieser Lage der Sache haben wir uns, um dem Urteile des Lesers und der eigenen, künftigen Entschliefsung in keiner Weise vorzugreifen, an die Reihenfolge gehalten, wie sie in dem geistvollen, von *Mâdhava* (um 1350 p. C.) verfafsten *Sarva-darçana-saṃgraha*, dem „Kompendium aller Systeme", vorliegt, vom weniger Wertvollen zum Wertvollern fortschreitet und für viele der behandelten Systeme die wichtigste, für manche die einzige uns bisher zugängliche Quelle bildet.

Von dem Wunsche geleitet, hier wie überall tunlichst urkundliches Material dem Leser in die Hände zu geben und ihm so das Sehen mit eigenen Augen zu ermöglichen, haben wir die neun ersten dieser Systeme in wortgetreuer Übersetzung aus dem *Sarva-darçana-saṃgraha* mitgeteilt, wodurch die Möglichkeit geboten wird, in die Werkstätte der indischen Denker einen Einblick zu gewinnen, und nicht nur ihre Philosophie, sondern auch ihr Philosophieren kennen zu lernen. Erinnert auch ihre Methode vielfach an die mittelalterliche Scholastik, ja mitunter sogar an die griechische Sophistik, so sind ihre Argumentationen doch überall scharfsinnig und

zum eigenen Denken anregend; auch hoffen wir, dafs unsere Übersetzung, so grofse Anstrengungen sie auch hin und wieder dem Leser zumutet, doch in jeder Zeile bis auf den Grund klar und daher des ernsten Durchdenkens wohl wert ist.

Anders war bei den sechs obern, den sogenannten orthodoxen Systemen zu verfahren, deren Darstellung aus den noch vorhandenen Grundwerken, den Sûtra's und der Sâñkhya-Kârikà, geschöpft werden konnte. Für drei derselben, das naturwissenschaftliche System der *Vaiçeshika*'s, das logische des *Nyâya* und das rituelle der *Mîmâṅsâ*, durfte für unsere Zwecke eine kürzere Übersicht des Inhaltes genügen. Um so eingehender waren die drei metaphysischen Hauptsysteme, das *Sâñkhyam* des *Kapila*, der *Yoga* des *Patañjali* und der *Vedânta* des *Çañkara* darzustellen. Hier mufste, um unserer Arbeit auch für die fernere Zukunft die Brauchbarkeit zu sichern und zu vermeiden, dafs sie in kurzer Zeit durch weitere Forschungen überholt und beiseite geschoben würde, ein monographisches Verfahren eingeschlagen werden, in der Art, dafs wir für jedes System die Hauptquelle in Text und Übersetzung mitteilten und ausschliefslich auf Grund derselben eine möglichst erschöpfende Darstellung zu gewinnen bemüht waren, welche durch weitere Erforschung und Bearbeitung des Gebietes nicht sowohl der Berichtigung als vielmehr nur der Ergänzung bedürftig sein wird. Durch diese Erwägungen bestimmt haben wir für das Sâñkhyasystem die *Sâñkhya-Kârikâ* des *Îçvarakrishna* und für das Yogasystem die *Yoga-Sûtra*'s des *Patañjali* zugrunde gelegt, während für den *Vedânta* des *Çañkara* dasselbe durch unsere frühern Arbeiten, „Die Sûtra's des Vedânta nebst dem Kommentare des Çañkara" (1887) und „Das System des Vedânta" (1883) durchgeführt worden war, daher wir uns hier mit einer kurzen, dem System des Vedânta entnommenen Rekapitulation begnügen konnten. Um jedoch auch den spätern, von Çañkara abhängigen, aber manche Bestandteile der Sâñkhyadoktrin in sich aufnehmenden

Vedânta zur Anschauung zu bringen, wurde zum Schlufs eine Analysis des *Vedântasâra* nebst einer neuen Übersetzung dieses vielgelesenen Kompendiums der Vedântalehre beigefügt, welche beide auch nach allen frühern Arbeiten darüber willkommen sein werden.

---

In einer „Allgemeinen Geschichte der Philosophie", wenn sie diesen Namen mit Recht beanspruchen will, durfte als Anhang zur Philosophie der Inder und als Abschlufs der ganzen ostasiatischen Philosophie eine kurze Übersicht der philosophischen Anschauungen der Chinesen und Japaner nicht fehlen, bei welcher neben den neuesten Geschichten der chinesischen und japanischen Literatur von Grube (1902) und Florenz (1906) auch ältere Übersetzungen und Darstellungen sich von grofsem Nutzen erwiesen. Eine eingehendere Behandlung erfuhr nur das *Tao-te-king* des *Lao-tse*, welches jedenfalls das Wertvollste ist, was China zum Aufbau des geistigen Lebens der Menschheit beizutragen vermag. Dankbar möchte ich hier meines verewigten alten Freundes Wilhelm Schott gedenken, dessen persönlichem Umgange in den Jahren 1881—1889 ich mannigfache Anregungen und Belehrungen über jenes ferne Gebiet des menschlichen Wissens verdanke.

Schliefslich möchte ich nicht unterlassen, Herrn cand. philos. Alfred Menzel für die verständnisvolle und gewandte Mithilfe, welche er mir bei Herstellung des Manuskripts und Überwachung der Drucklegung des vorliegenden Bandes gewährt hat, meinen warmen Dank auszusprechen, zugleich mit der Hoffnung, dafs es ihm möglich sein werde, mir auch bei Ausarbeitung der noch übrigen, für die griechische, biblisch-mittelalterliche und neuere Philosophie vorbestimmten Abteilungen des Werkes seine treue Mitarbeiterschaft zu erhalten.

Kiel, im Juni 1908.

P. D.

## VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Es ist ein erfreuliches Zeichen für das zunehmende Interesse an der Religion und Philosophie des alten Indiens, dafs auch von der vorliegenden dritten Abteilung unserer „Geschichte der Philosophie“ schon nach fünf Jahren eine neue Auflage erforderlich geworden ist, obgleich gerade diese Abteilung durch ausgiebige Mitteilungen aus den Werken indischer Denker dem Leser stellenweise eine nicht geringe Anstrengung zumutet. Aber vielleicht hat gerade der Reiz, hier nicht nur indische Gedanken aus zweiter Hand zu empfangen, sondern auch das indische Denken mit seinen scharfsinnigen und doch oft so naiven Argumentationen kennen lernen zu können, dazu beigetragen, dem Buche so zahlreiche Freunde zu gewinnen.

Zu nennenswerten Änderungen hat sich mir kein Anlafs geboten; namentlich freue ich mich, dafs meine Auffassung der Philosophie des epischen Zeitalters als einer Übergangsphilosophie vom Idealismus der ältern Upanishad's zum Realismus des klassischen Sâṅkhyam die Zustimmung kompetenter Beurteiler gefunden hat. Auch bedauere ich nicht, der heutzutage vielfach herrschenden Überschätzung des Buddhismus durch meine, auch hier im Grunde nur die Quellen selbst zu Worte kommen lassende, Darstellung entgegengetreten zu sein. Wenn die indische Gedankenwelt dazu mitwirken kann, uns aus der Gefangenschaft altererbter Vorurteile zu befreien, so sollte sie uns doch nicht verleiten, uns wiederum in ein anderes Gefängnis einschliefsen zu lassen.

Auch für diese dritte Abteilung hat Herr Dr. Johannes Brune in Schleswig die Revision der Druckbogen bereitwillig übernommen, wofür ich nicht unterlassen möchte, ihm meinen freundlichen Dank auszusprechen.

Kiel, im Oktober 1913.

P. D.

# INHALTSÜBERSICHT.

Der nachvedischen Periode zweiter Abschnitt:

## DIE PHILOSOPHISCHEN SYSTEME.

## EINIGES ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER CHINESEN UND JAPANER.

## Dritte Periode der indischen Philosophie:

# Die nachvedische Zeit.

(ca. 500 a. C. — 1500 p. C.)

### Vorbemerkung, Plan und Anordnung.

§ 1. Das geistige Leben der Inder zeigt in seiner Entwicklung bemerkenswerte Analogien mit der griechischen Philosophie. Wie in Griechenland auf das mutige Aufstreben der vorsokratischen Zeit, auf die heiſse Gedankenarbeit des Sokrates, Platon und Aristoteles die nacharistotelische Zeit folgt, an zeitlichem und räumlichem Umfang jenen beiden ersten Perioden weit überlegen, an Tiefe und Bedeutung aber ebenso sehr hinter ihnen zurückstehend, — so folgt in Indien auf die ersten Flügelschläge des philosophischen Genius im Rigveda und auf den hohen Flug, den dieser Genius in den Upanishad's, namentlich den ältern, nimmt, die nachvedische Zeit, in welcher ein, seinem Aufkeimen nach schon in den spätern Upanishad's bemerkbarer, unphilosophischer Realismus üppig fortwuchert und zu einer ganzen Reihe philosophischer Systeme sich entwickelt, von denen sechs für orthodox *(âstika)*, d. h. für vereinbar mit dem Vedaglauben, die übrigen für heterodox und ketzerisch *(nâstika)* gelten. — So wie aber in Griechenland fünf Jahrhunderte nach Aristoteles der Neuplatonismus erstand, welcher über die minderwertigen und keine dauernde Befriedigung gewährenden Systeme der Stoiker

und Epikureer zurückgriff auf Platon und Aristoteles und diesen nach halber Vergessenheit zu der ihnen gebührenden, dominierenden Stellung verhalf, welche sie das ganze Mittelalter hindurch und in gewissem Sinne bis auf die Gegenwart behalten haben, — so war es in Indien Çaṅkara (geboren wahrscheinlich 788 p. C., gerade 1000 Jahre vor dem ihm geistesverwandten Schopenhauer), welcher die nachvedischen Systeme, namentlich das Sâṅkhyasystem und den Buddhismus mit rücksichtsloser Bitterkeit bekämpfte, auf die reine Lehre der Upanishad's zurückgriff und aus den in ihnen vorliegenden Materialien einen theologisch-philosophischen Bau errichtete, welcher bis in die Gegenwart hereinragt und noch heute das Glaubensbekenntnis der überwiegenden Mehrzahl aller derjenigen Inder bildet, welche das Bedürfnis einer philosophischen Grundlage ihrer Weltanschauung empfinden.

§ 2. Zwischen der vedischen Zeit und der des spätern, klassischen Sanskrit liegt eine Übergangsperiode, welche wir nach den hauptsächlich für uns in Betracht kommenden Quellen die epische Periode nennen können, da wir die Philosophie dieses etwa von 500 a. C. an durch mehrere Jahrhunderte sich erstreckenden Zeitalters vornehmlich in den umfangreichen philosophischen Texten zu suchen haben, welche dem als das *Mahâbhâratam*, „das grofse Lied von den Bhârata's" bekannten Riesenepos einverleibt worden sind, und zu deren Ergänzung die nahe verwandten philosophischen Abschnitte aus dem Gesetzbuche des *Manu* herangezogen werden müssen. Mag die endgültige Redaktion dieser Denkmäler auch noch so spät anzusetzen sein, mögen sich in ihnen noch so viele Einschiebungen finden, welche einer erheblich jüngern Zeit angehören, dafür, dafs die Entstehung der hier vorliegenden Gedanken und ihre Ausprägung in der Form, wie sie uns überliefert worden ist, im wesentlichen einer weit frühern, vor Pâṇini und dem auf ihm beruhenden klassischen Sanskrit vorhergehenden Zeit angehört, legen Sprache, Metrik und vor allem der Charakter dieser Gedanken selbst ein Zeugnis ab, welches durch den Nachweis von Spuren einer spätern Überarbeitung nicht erschüttert werden kann. Zunächst ist es die epische Sprache, welche in Wortschatz und Flexion eine

grofse Anzahl von Anomalien aufweist, die im klassischen Sanskrit nicht mehr geduldet werden und die Sprache der epischen Denkmäler als die unmittelbare Fortsetzung der in den Brâhmaṇa's und namentlich in den Upanishad's herrschenden Freiheit des Sprachgebrauches erweisen. Ebenso sehr aber hält die Metrik der epischen Zeit die Mitte zwischen der im Veda herrschenden Freiheit und der strengen Gesetzmäfsigkeit der spätern Zeit. So ist die vedische elfsilbige Trishṭubh im Epos noch nicht zur Indravajrâ (— — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — ⏓) und Upendravajrâ (◡ — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — ⏓), die vedische zwölfsilbige Jagatî noch nicht zur Indravaṅçâ (— — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — ◡ ⏓) und Vaṅçasthâ (◡ — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — ◡ ⏓) geworden, sondern sind erst auf dem Wege es zu werden, so dafs die metrische Freiheit im Mahâbhâratam noch beinahe ebenso grofs ist wie in den späteren Upanishad's des Veda. Mehr aber noch als Sprache und Metrum sind es die im Mahâbhâratam vorliegenden philosophischen Gedanken, welche unzweifelhaft das verbindende Mittelglied zwischen der Vedaphilosophie der Upanishad's und den philosophischen Systemen der klassischen Zeit, vor allem dem spätern Sâṅkhyam bilden, wie dies weiter unten des nähern auszuführen sein wird. Gleichzeitig mit der epischen Philosophie und auf demselben Gedankenboden wie diese entstanden sind die beiden häretischen Religionen des Jainismus und Buddhismus; daher ihre innere Verwandtschaft mit der Sâṅkhyalehre und der Streit unter den Forschern über die Abhängigkeit der Buddhalehre von der Sâṅkhyaphilosophie, den wir zur Befriedigung beider Parteien zu schlichten hoffen dürfen.

§ 3. Aus der in den Upanishad's vorliegenden Gedankenwelt, wie sie durch die realistischen Tendenzen der epischen Zeit modifiziert worden war, hat sich weiterhin in der sogenannten klassischen Periode oder der Sanskritzeit im engern Sinne eine ganze Reihe philosophischer Systeme entwickelt, deren Mâdhava (um 1350 p. C.) in seinem ausgezeichneten Werke *Sarva-darçana-saṅgraha* (d. i. „Übersicht aller Systeme") mit dem schon durch diesen Titel bekundeten Anspruche auf Vollständigkeit im ganzen sechzehn aufzählt. Diese für ihn als Vedântisten strengster Observanz geweihte Zahl von

$4 \times 4 = 16$ hat er nur durch Aufnahme einiger kaum noch zur Philosophie gehöriger Richtungen erreicht; um so mehr dürfen wir annehmen, dafs nichts Wesentliches von ihm übergangen ist. Er ordnet diese sechzehn Systeme, vom weniger Wertvollen zum Wertvolleren aufsteigend, in folgender Weise an:

I. Die *Cârvâka*'s oder Materialisten.
II. Die *Bauddha*'s oder Buddhisten.
III. Die *Ârhata*'s oder *Jaina*'s.
IV. Die Lehre des *Râmânuja* (als Vertreters der *Pâñcarâtra*'s oder *Bhâgavata*'s).
V. Die Lehre des *Pûrṇaprajña* (*Ânandatîrtha*, *Madhva*, geboren angeblich 1199 p. C.).
VI. Die Lehre der *Nakulîça-pâçupata*'s.
VII. Die Lehre der *Çaiva*'s.
VIII. Die Lehre von der Wiedererkennung *(pratyabhijñâ)*.
IX. *Raseçvara*, das Quecksilbersystem.
X. Das *Vaiçeshikam* des *Kaṇâda*.
XI. Der *Nyâya* des *Gotama*.
XII. Die *Mîmâṅsâ* des *Jaimini*.
XIII. Das grammatische System des *Pâṇini*.
XIV. Das *Sâṅkhyam* des *Kapila*.
XV. Der *Yoga* des *Patañjali*.
XVI. Der *Vedânta* des *Çaṅkara*.

Sechs dieser Systeme, nämlich:

*Nyâya* und *Vaiçeshikam*,
*Sâṅkhyam* und *Yoga*,
*Mîmâṅsâ* und *Vedânta*

bilden das *Shaḍdarçanam*, „die Sechszahl der Systeme", auch die orthodoxen *(âstika)* Systeme genannt, weil sie mit dem Vedaglauben für vereinbar galten, was, streng genommen, allerdings nur auf die beiden letztgenannten zutrifft.

Diese sechs Systeme sind uns überliefert in der Form von *Sûtra*'s (Leitsprüchen), ganz kurzen, oft nur aus zwei oder drei Worten bestehenden Aphorismen, für den Schulbetrieb und zum Auswendiglernen bestimmt, welche nicht sowohl die Schlagworte oder Grundbegriffe des Systems als vielmehr die Stichworte zur Stütze des Gedächtnisses enthalten und viel-

fach ohne die ursprünglich wohl nur mündlich, später schriftlich beigegebenen Kommentare nicht verständlich sind. So liegen der *Nyâya* in 538, das *Vaiçeshikam* in 370, das *Sâñkhyam* in 526, der *Yoga* in 194, die *Mîmâñsâ* in 2742 und der *Vedânta* in 555 solcher Sûtra's vor, und diese Gestalt ist, mit Ausnahme des *Sâñkhyam*, für welches wir in der *Sâñkhya-Kârikâ* eine ältere und bessere Quelle haben, die älteste Form, in der uns die Systeme erhalten sind. Zu ihrem Verständnisse mufs man die zahlreich vorhandenen Kommentare und Superkommentare zu diesen Kommentaren heranziehen, und hierin liegt eine grofse Schwierigkeit. Denn zunächst ist nur zu oft richtig, was ein Vers (Bhojarâja's Vṛitti zum Yogasûtram, Einleitung Vers 6) von den Kommentaren sagt:

Ist die Sache schwer verständlich,<br>
Sagen sie: der Sinn ist klar.<br>
Wo der Sinn vollkommen klar ist,<br>
Machen sie ein breit Geschwätz.<br>
Durch sinnlose Wortgeflechte<br>
Und durch vielen Redeschwall<br>
Da, wo er nicht angebracht ist,<br>
Stiften sie Verwirrung nur<br>
Bei dem Hörer und verdunkeln<br>
Nur die Sache. So verfahren<br>
Die Kommentatoren alle!

An dieser allzuharten und nur stellenweise zutreffenden Charakteristik der indischen Kommentatoren ist jedenfalls so viel richtig, dafs sie oft die selbstverständlichsten Dinge erklären und hingegen dasjenige mit Stillschweigen übergehen, was nicht nur für uns, sondern auch für den Inder einer Erklärung bedurft hätte.

Aber es besteht beim Gebrauche dieser Kommentare eine noch weit gröfsere Gefahr. Mit jenem völligen Mangel an historischem Sinn, der für die Inder charakteristisch ist, hängt es zusammen, dafs der indische Ausleger nicht sowohl sich auf den Standpunkt seines Textes versetzt, um diesen mit liebender Hingebung zu erläutern, als vielmehr die Worte des zu erklärenden Autors nur benutzt, um an ihnen seinen eigenen, fortgeschrittenen Standpunkt zu entwickeln und zur Geltung

zu bringen. So wenig daher auch die Kommentatoren entbehrt werden können, um die oft absichtlich rätselhaften Worte des Textes, namentlich der philosophischen Sûtra's, zu verstehen, so sehr mufs man sich doch hüten, ihnen in allem zu folgen, was sie in den Text hineinlegen. Vielmehr ist jeder philosophische Kommentar anzusehen als der Ausdruck eines eigenen, fortentwickelten Standpunktes, der als solcher eine besondere Behandlung erfordert und oft auch verdient. Viele Verwirrung ist in den europäischen Darstellungen der indischen Philosophie dadurch entstanden, dafs man zum Aufbau eines Systems alles zusammenraffte, was zu erreichen war, und dadurch ein unklares, nicht zusammenstimmendes, nicht philosophisch durchdenkbares Bild der betreffenden Lehre lieferte. Das erste wird sein, dafs man bei jeder Schrift, Originalwerk oder Kommentar, sich streng und ohne Hereinziehen anderer Lehrmeinungen auf ihren Standpunkt stellt, diesen aber durch Ausschöpfung der betreffenden Schrift bis in die letzten Verzweigungen der Gedanken zu verfolgen sucht, wie wir dies im „System des Vedânta“ vom Standpunkte des Çañkara aus zu tun bemüht gewesen sind und in ähnlicher Weise im folgenden durchzuführen versuchen wollen, so weit dies zur Zeit möglich ist.

Schier unübersehbar ist die Menge der über die Systeme der indischen Philosophie vorhandenen Schriften. So zählte Hall in seiner Bibliography of the Indian Philosophical Systems schon im Jahre 1859 für Sâñkhyam 24, Yoga 36 + 3, Nyâya 202, Vaiçeshikam 87 + 2, Vedânta 310 + 10, Mîmâṅsâ 85 + 2 und Çaiva-Philosophie 4, im ganzen also 765 zum Teil sehr umfangreiche Schriften als Quellen der indischen Philosophie auf, und wieviel ist seitdem noch in den Descriptive Catalogues von Calcutta, Madras usw. hinzugekommen!

Vor einer gründlichen, von europäischer Methode geleiteten Durcharbeitung dieses gesamten, teilweise schwierigen Materials wird an eine vollgenügende Darstellung dieser Periode der indischen Philosophie, etwa wie wir sie für die Philosophie der Griechen durch Zeller haben, nicht gedacht werden können, und bis dahin dürfte wohl noch viel Wasser die Gañgâ hinabfliefsen.

Unter diesen Umständen wird jeder Versuch, die nachvedische Philosophie Indiens zu schreiben, sich der Gefahr aussetzen, nach zehn oder zwanzig Jahren infolge neuer Eroberungen auf diesem Gebiete veraltet zu sein. Um dieser Gefahr möglichst zu entgehen, erheben wir von vornherein nicht den Anspruch, eine erschöpfende Darstellung der nachvedischen Philosophie zu verfassen. Vielmehr werden wir uns zur Zeit mit einem idealen Durchschnitt begnügen müssen, indem wir für jedes der wichtigern Systeme uns streng auf den Standpunkt einer bestimmten Hauptschrift über dasselbe stellen und diese nach allen Seiten auszuschöpfen suchen. Auf diesem Wege dürfen wir hoffen, eine Reihe von Monographien zu gewinnen, welche als solche ihren Wert behalten und durch die fortschreitende Bearbeitung der Quellen nur der Ergänzung, nicht der Berichtigung bedürftig sein würden.

Der nachvedischen Periode erster Abschnitt:

# Die Philosophie des epischen Zeitalters.

## I. Die literarischen Verhältnisse.

### 1. Vorbemerkungen.

Die Hauptquelle für unsere Kenntnis der (den Übergang von der Upanishadphilosophie zu den spätern philosophischen Systemen bildenden) Philosophie der epischen Zeit ist das Mahâbhâratam, jenes grofse, aus 100 000 Doppelversen bestehende Nationalepos der Inder, welches in achtzehn oder, mit Einschlufs des *Harivança*, neunzehn Büchern den auf Rückerinnerungen an die Einwanderung in das Gangesland und die mit ihr verbundenen Kämpfe gegen die Urbewohner wie gegen die arischen Stämme unter einander beruhenden Vernichtungskampf zweier arischer, nahe verwandter Stämme, der Kuru's und der Pâṇḍava's gegen einander schildert. Das ganze Werk, welches erst im Laufe der Zeit durch wiederholte Umarbeitungen und Einschiebungen zu seinem jetzigen Umfange gelangt sein mufs, ist durchwachsen von religiös-philosophischen, namentlich ethischen Reflexionen, welche, abgesehen von den überall eingestreuten Einzelheiten, in vier Komplexen kondensiert sind; diese, unter dem Titel: „Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam“ vor kurzem (1906) von uns in

deutscher Übersetzung herausgegebenen Hauptdenkmäler der epischen Philosophie sind:

I. das *Sanatsujâtaparvan*, Buch V, 40—45 (41—46),
II. die *Bhagavadgîtâ*, Buch VI, 25—42,
III. der *Mokshadharma*, Buch XII, 174—367.
IV. die *Anugîtâ*, Buch IV, 16—51.

Wir werden diese Texte in der Folge sehr oft zu zitieren haben, wobei die erste Zahl das Buch *(parvan)*, die zweite die Lektion *(adhyâya)*, die dritte, wo eine solche beigefügt ist, den Vers *(çloka)* des Mahâbhâratam (nach der Bombayer Ausgabe) bezeichnet. Eine mit S. zugefügte Ziffer weist auf die Seiten unserer Übersetzung hin.

Die Anlässe zur Einschiebung dieser philosophischen Episoden sind äufserst willkürlich gewählt, wie aus folgender Inhaltsübersicht der neunzehn Bücher des Mahâbhâratam erhellt.

1. *âdi-parvan.* Vorgeschichte der Kuru's und Pâṇḍava's.

2. *sabhâ-parvan.* Die Pâṇḍava's verlieren im Spiele ihr Reich und müssen in den Wald ziehen.

3. *vana-parvan.* Zwölfjähriger Aufenthalt der Pâṇḍava's im Kâmyaka-Walde.

4. *Virâṭa-parvan.* Dreizehntes Jahr der Verbannung, verbracht im Dienste des Königs Virâṭa.

5. *udyoga-parvan.* Vorbereitung beider Parteien zum Kampfe. Dhṛitarâshṭra, der blinde König der Kuru's, läfst den Vidura in der Nacht zu sich kommen, empfängt von ihm allerlei Belehrungen über weltliche Dinge und wird in betreff der höchsten Fragen auf den ewig jungen Weisen Sanatsujâta verwiesen, welcher von Vidura durch sein Denken veranlafst wird, in sichtbarer Gestalt zu erscheinen und dem Dhṛitarâshṭra die im Sanatsujâta-parvan V, 40—45 enthaltenen Belehrungen zu erteilen.

6. *Bhîshma-parvan.* Beginn des Kampfes im Kurukshetram, einer Ebene nordwestlich von Delhi. Arjuna schreckt vor dem Kampfe mit seinen Verwandten zurück und wird von seinem Wagenlenker Kṛishṇa, der eine Inkarnation des Vishṇu ist, durch Mitteilung der im Angesichte beider Heere vorgetragenen Bhagavadgîtâ VI, 25—42 zum Kampfe ermutigt.

Bhîshma befehligt die Kuru's, wird von Arjuna's Pfeilen tödlich verwundet, lebt aber noch weiter, da ihm beschieden ist, erst dann zu sterben, wenn die Sonne wieder nordwärts zieht.

7. *Droṇa-parvan.* Droṇa übernimmt den Oberbefehl über die Kuru's und wird von Dhṛishṭadyumna getötet.

8. *Karṇa-parvan.* Karṇa führt die Kuru's und wird von Arjuna getötet.

9. *Çalya-parvan.* Çalya befehligt das Heer der Kuru's. Ende der Schlacht. Nur drei Kuru's bleiben am Leben.

10. *sauptika-parvan.* Diese drei Überlebenden vernichten in einem nächtlichen Überfall das ganze Heer der fünf Pâṇḍava's, ausgenommen diese selbst.

11. *strî-parvan.* Klage der Weiber über die Gefallenen.

12. *çânti-parvan.* Yudhishṭhira in Hastinâpuram gekrönt. Der immer noch lebende Bhîshma erteilt ihm, auf den Pfeilen, die ihn durchbohrten, wie auf einem Bette liegend, Lehren über Königspflichten, Verhalten bei Unfällen und endlich XII, 174—367 den Mokshadharma, „die Lehre von der Erlösung", dieses umfangreichste, aus vielen heterogenen Elementen zusammengetragene Denkmal der epischen Philosophie.

13. *anuçâsana-parvan.* Bhîshma setzt seine Belehrungen über allerlei Gegenstände fort. Auch hier finden sich philosophische Betrachtungen eingeflochten, wie XIII, 6—7 (Vers 297—370 C.) über das menschliche Handeln. Bhîshma stirbt.

14. *âçvamedhika-parvan.* Yudhishṭhira bringt zu seiner Sühnung ein Rofsopfer dar. Vorher bittet Arjuna den Kṛishṇa, die in der Bhagavadgîtâ (VI, 25—42) erteilten Belehrungen zu wiederholen. Kṛishṇa erklärt sich dazu aufserstande, trägt aber als Ersatz XIV, 16—51 die Anugîtâ vor, welche sich zwar ihrem Namen nach an die Bhagavadgîtâ anschliefst, übrigens aber zu derselben in keiner nähern Beziehung als zu irgend einem andern philosophischen Texte des Mahâbhâratam steht; und nur soviel steht fest, dafs die Bhagavadgîtâ schon existierte, als die Anugîtâ nicht gedichtet, sondern aus allerlei schon vorhandenen Materialien zusammengestellt und in rein äufserliche Beziehung zur Bhagavadgîtâ gesetzt wurde.

15. *âçramavâsika-parvan.* Dhritarâshṭra zieht sich mit Gândhârî und Kuntî in eine Waldklause zurück; alle drei kommen bei einem Waldbrande ums Leben.

16. *mausala-parvan.* Tod Kṛishṇa's und Balarâma's; Untergang ihrer Stadt und Vernichtung ihres Volkes durch gegenseitiges Erschlagen mit Keulen.

17. *mahâprasthânika-parvan.* Die fünf Pâṇḍava's brechen zur Reise nach Indra's Himmel auf.

18. *svargârohaṇika-parvan.* Ihre Aufnahme im Himmel.

19. *Harivaṅça*, ein späterer Anhang, welcher Kṛishṇa's Abstammung, Geburt und Jugenderlebnisse behandelt.

Neben dem Mahâbhâratam ist für unsere Kenntnis der Philosophie des epischen Zeitalters eine nicht unergiebige Quelle das Gesetzbuch des Manu, welches für die brahmanische Lebensordnung einen zunächst idealen Kanon aufstellt, dem die Wirklichkeit wohl nur annäherungsweise entsprochen haben mag. Der Hauptinhalt seiner zwölf Bücher ist folgender:

I. Weltschöpfung.
II. Der Brahmacârin.
III.—V. Der Gṛihastha.
VI. Der Vânaprastha und Sannyâsin.
VII. Der König.
VIII. Zivilrecht und Strafrecht.
IX. Ehe und Erbrecht. Vaiçya's und Çûdra's.
X. Mischkasten, Subsistenzmittel und Verschiedenes.
XI. Bufsen und Sühnungen.
XII. Seelenwanderung und Erlösung.

Dieses Werk bietet namentlich in Buch I, VI und XII zu den philosophischen Gedanken des Mahâbhâratam eine willkommene Ergänzung. Es kann als solche dienen, da die Anschauungen beider Werke im ganzen und grofsen ohne Zweifel derselben Epoche angehören, wie denn auch eine Reihe von Versen beiden gemeinsam ist. Auf welcher Seite dabei die Priorität liegt, dürfte schwer zu entscheiden sein. Mitunter treten im Mahâbhâratam Gedanken abgerissen und durch das Vorhergehende unvermittelt auf, welche bei Manu in ihrem

natürlichen Zusammenhang erscheinen. Andererseits ist nicht zu verkennen, dafs Manu in Sprache, Versbau und Gedankenbildung einen weniger altertümlichen Eindruck als das Mahâbhâratam macht.

Endlich ist zu bemerken, dafs auch manche Upanishad's, obgleich sie noch Aufnahme im Veda gefunden haben, bis in die Zeit des Mahâbhâratam hinein und sogar darüber hinaus reichen; so besonders die Maitrâyaṇa-Upanishad, welche, nach ihrem Pessimismus sowie nach der in ihr vorliegenden entwickelten Form von Sâñkhyam und Yoga zu urteilen, eher an das Ende als an den Anfang der epischen Zeit gehören dürfte.

### 2. Stellung des Epos zum Veda.

Die Philosophie der epischen Zeit ist aus der Âtmanlehre der Upanishad's hervorgewachsen und schliefst sich zunächst an diese an, um sich erst nach und nach von derselben zu entfernen. Diesem Verhältnis entspricht es, dafs der Veda einerseits im Mahâbhâratam die höchste Anerkennung erfährt, andererseits aber namentlich in ritueller Hinsicht verwerfenden Urteilen ausgesetzt ist.

In ersterm Sinne ist es zu verstehen, wenn Vyâsa XII, 236,1—3 S. 346 zu seinem Sohne Çuka spricht: „Die dreifache Wissenschaft, wie sie in den Veden ausgesprochen ist, soll man sodann gliedweise betrachten nach Worten und Silben der Ṛikverse und der Sâmanlieder, und ebenso beim Yajur- und Atharvaveda. In ihnen lebt der Erhabene, beharrend in den sechs Werken [des Lernens, Lehrens, Opferns, Opfernlassens, Gebens und Nehmens]. Denn diejenigen, welche mit den Vedaworten bekannt und mit der höchsten Seele bekannt sind, überschauen als Realitäthafte und Hochbeglückte das Entstehen und Vergehen.“ Der Veda ist in allen seinen Teilen göttliche Offenbarung; XII, 268,10 S. 450: „Askesereiche, Charakterfeste, in der Schriftwissenschaft Gelehrte sind doch der Meinung, dafs alles, was im Veda vorkommt, von dem Wesenskenner uns offenbart worden ist.“ Nach den Vedaworten schafft Gott Brahmán die Welt und gerät in Verzweiflung, als ihm die Veden von zwei Dämonen geraubt werden:

„Die Veden sind mein höchstes Auge, die Veden meine höchste Kraft, die Veden sind meine höchste Stätte, die Veden mein höchstes Heiligtum. . . . Wie kann ich ohne die Veden die treffliche Weltschöpfung vollbringen!“ (XII, 347,32 fg. S. 835.) Sanatsujâta spricht V, 43,7 S. 12: „Vermöge der in ihm [dem Veda] enthaltenen mannigfachen Formen, wie Namen usw., erglänzt diese ganze Welt, o Grofsmächtiger; die Veden zeigen sie auf und erklären sie vollständig, sie legen diese ganze Mannigfaltigkeit dar.“ Nârada spricht zu Vyâsa XII, 328,20 fg. S. 723: „Das Nichtstudiertwerden ist eine Schmach für den Veda. . . . O Herr, studiere zusammen mit deinem verständigen Sohne die Veden, dann wirst du durch den Schall der heiligen Rede den Trübsinn abschütteln, der dich aus Furcht vor den Kobolden befängt.“ XII, 318,4 fg. S. 660 fg. gewährt der Sonnengott dem Yâjñavalkya als wertvollste Gabe den weifsen Yajurveda: „Der Veda soll dir zuteil werden mit allen Ergänzungen und Anhängen, o Zwiegeborener, und das ganze Çatapatham sollst du, o Stier der Brahmanen, der Welt kund machen, und ist das geschehen, so wird dein Geist dazu gelangen, nicht mehr wiedergeboren zu werden“, und so heifst es XII, 301,26. 40 S. 600 fg., dafs die Erlösung schwer zu erlangen sei und den Veda zur Voraussetzung habe, und XII, 305,7 S. 620: „Wenn aber einer einen Beweis in seinem Veda findet und die Bestätigung desselben im Lehrsysteme, so ist diese Übereinstimmung von Veda und Lehrsystem ein für alle Zeiten vollgültiger Beweis.“

Diesen die Autorität des ganzen Veda anerkennenden Äufserungen steht eine Reihe von Stellen gegenüber, in welchen gegen den Veda, namentlich gegen die das Tieropfer verordnenden Brâhmaṇa's polemisiert wird. In diesem Sinne bricht XII, 268,8 S. 449 Kapila bei dem Anblick einer Kuh, die geopfert werden soll, in den Ausruf aus: „O diese Veden!“, und so ist es wohl auch nur auf den Werkteil des Veda zu beziehen, wenn es XII, 206,16 fg. S. 230 fg. heifst, dafs die Hymnen, Opfersprüche und Lieder des Veda „auf der Zungenspitze schweben“ und vergänglich sind, oder XII, 212,30 S. 254: „Hingegen dürfte man sagen, dafs das Vedahafte zur Erlangung des Âtman ein schlechter Weg ist, vielmehr ist

es die Ursache dafür, dafs man ihn nicht erlangt und ein unreines Gesetz [durch Tieropfer usw.] beobachtet.“ Man vergleiche auch XII, 251,2 S. 394: . . . „damit dafs man den Ṛigveda, Yajurveda und Sâmaveda kennt, ist man noch kein wahrer Zwiegeborener“; V, 43,43 fg. S. 16: „Wegen der Unkenntnis des einen zu Wissenden sind jene vielen Veden verfafst worden, jenes einen Wahren, o Fürst der Könige, in welchem nur wenige wurzeln. Dies ist der wahre Veda; ihn kennt man nicht und lebt in dem Wahne: ich bin wissend“; V, 43,4 fg. S. 11: „Nicht die Sâmanlieder, noch auch die Ṛigvedaverse, auch nicht die Yajursprüche vermögen einen Toren vor bösem Werke zu behüten. Nicht sage ich dir die Unwahrheit. Die heiligen Lieder retten ihn nicht vor dem Unheil, den Verblendeten, in Verblendung Lebenden. Wie die Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Flügel gewachsen sind, so verlassen ihn die heiligen Lieder, wenn sein Ende gekommen ist“; XII, 318,106 S. 670: „Durch kein Vedastudium, keine Askese oder Opfer, o Kurusprofs, kann man die Stätte des Unentfalteten [hier = Purusha] erreichen; nur wer ihn erkennt, gelangt zur Herrlichkeit.“ — Kann es schon bei einigen dieser Stellen zweifelhaft sein, ob sie nicht nur den Werkteil, sondern den ganzen Veda verwerfen, so richten sich entschieden gegen den Veda mit Einschlufs der Upanishad's diejenigen Stellen, welche von dem Wortbrahman auf das höhere verweisen. XII, 233,30 S. 339 heifst es [im Anschlufs an Maitr. Up. 6,22. Brahmabindu-Up. 17]: „Zwei Brahman's mufs der Mensch kennen, das Wortbrahman und das höchste; wer im Wortbrahman bewandert ist, erreicht auch das höchste Brahman“; XII, 238,22 S. 356: „Ihn, der in der Erkenntnis des Brahman gewurzelt ist, erkennen die Götter als einen Brahmanen an, ihn, der sowohl in dem Wortbrahman bewandert, als auch in dem höhern Brahman zur Klarheit gelangt ist.“ Dieses höhere Brahman wird im Gegensatze zu allem Vedawissen erreicht durch das unmittelbare Innewerden des Göttlichen im Yoga; VI, 30,44 S. 62 wird gesagt, dafs die, welche bestrebt sind, den Yoga kennen zu lernen, über das blofse Wortbrahman hinauskommen; XII, 237,8 S. 350: „Wenn er in dieser Weise durch diesen Yoga sich so von Grund aus

bereitet, dann gelangt er, wenn er auch noch so erkenntnisdurstig ist, über das Wortbrahman hinaus", und XII, 241,32 S. 365: „Wer als ein Tüchtiger in dieser Weise selbständigen Wesens geworden ist, überall das Gleiche sieht und sechs Monate hindurch beständig den Yoga übt, den gibt das Wortbrahman frei."

### 3. Das Sâñkhyam und der Yoga im Epos.

Die Worte *Sâñkhyam* und *Yoga* dienen in der spätern Zeit zur Bezeichnung zweier philosophischer Systeme. Ursprünglich aber haben sie eine andere Bedeutung und sind nur zwei verschiedene Methoden, um zu demselben Ziele, nämlich zur Erlangung des Âtman zu führen, welcher einerseits als die ganze unendliche Welt sich ausbreitet, andererseits voll und ganz im eigenen Innern zu finden ist. Im erstern Sinne kann der Âtman erfafst werden durch Reflexion über die mannigfaltigen Erscheinungen der Welt und ihre innere Wesensidentität, und diese Reflexion heifst *Sâñkhyam* (von *sam* + *khyâ*, berechnen, reflektieren): andererseits ist der Âtman ergreifbar durch Zurückziehung von der Aufsenwelt und Konzentration auf das eigene Innere, und diese Konzentration heifst *Yoga*. In diesem Sinne heifst es schon Çvet. Up. 6,13 (vgl. dort unsere Anmerkung S. 308): „Wer dies Ursein durch Prüfung *(sâñkhyam)* und Hingebung *(yoga)* als Gott erkennt, wird frei von allen Banden", und dieselbe Bedeutung haben *sâñkhyam* und *yoga* auch an vielen Stellen des Mahâbhâratam. So heifst es gleich zu Eingang der Bhagavadgîtâ VI, 26,39 S. 41: „Diese Ansicht wurde dir vorgetragen vom Standpunkte der berechnenden Überlegung *(sâñkhyam)*. — Vernimm die folgende vom Standpunkte der Hingebung *(yoga)* aus." Hier hat das Vorhergehende keine Beziehung zu den Lehren des spätern Sâñkhyasystems: vielmehr enthalten Vers 11—30 reine Upanishadgedanken und Vers 31—38 Reflexionen über die Pflicht des Kshatriya; diese also heifsen hier Sâñkhyam, während Yoga im folgenden zwar nicht die Konzentration, aber noch viel weniger das spätere Yogasystem, sondern nur das interesselose Handeln bedeutet. Im Geiste der Âtmanlehre werden die Worte auch VI, 37,24

S. 88 gebraucht: „Manche schauen mittels der Meditation [des Yoga] das Selbst durch sich selbst in sich selbst, andere erkennen es durch Hingebung an die Reflexion *(sâñkhyam)*, noch andere durch Hingebung an das [uninteressierte] Werk“, und drei Verse weiter heifst es: „Wer aber in allen Wesen den höchsten Gott wohnen sieht, der nicht vergeht, wenn sie vergehen, wer den sieht, der ist wahrhaft sehend. Denn indem er allerwärts denselben Gott wohnen sieht, wird er nicht sich selbst durch sich selbst verletzen wollen, und so geht er den höchsten Weg.“ Aus dieser Einheit des Ziels ist es auch zu erklären, dafs an vielen Stellen die Einheit von Sâñkhyam und Yoga betont wird, VI, 29,4 fg. S. 55: „Nur die Toren behaupten, dafs *Sâñkhyam* und *Yoga* verschieden seien, nicht aber die Weisen. Wer auch nur eines von ihnen richtig betreibt, der erlangt die Frucht aller beiden. Die Stätte, welche von den Reflektierenden *(sâñkhyaiḥ)* errungen wird, eben diese wird auch von den Yoga-Übenden erlangt. Eines sind das Sâñkhyam und der Yoga. Wer das sieht, der ist sehend.“ XII, 316,2 fg. S. 655: „Kein Wissen kommt dem Sâñkhyam gleich, keine Kraft kommt dem Yoga gleich: beide verfolgen dasselbe Ziel, beide führen über die Vergänglichkeit hinaus. Für verschieden halten beide nur Menschen, die am Unverstand sich freuen, wir aber, o König, erkennen sie unzweifelhaft als Einheit.“ Vergleiche XII, 300,7—9 S. 593. XII, 307,44 S. 633. Noch manche Stellen liefsen sich anführen, in denen die auf die Upanishad's sich gründende Lehre als Sâñkhyam bezeichnet wird. Besonders charakteristisch ist noch die folgende, XII, 301,101 fg. S. 607: „Darüber bleibe bei dir kein Zweifel, die Sâñkhya-Erkenntnis ist die höchste, sie ist jenes als unvergänglich und unwandelbar bezeichnete, das volle, ewige Brahman, das ohne Anfang, Mitte und Ende seiende, gegensatzfreie, schöpferische, beständige, allerhöchste und dauernde, von dem die Weisen [in den Upanishad's] reden, aus welchem alle Wandlungen von Schöpfung und Vergang hervorgehen, welches die heiligen Bücher preisen, die höchsten Weisen künden.“

Diesem Verhältnis des Sâñkhyam zur Vedalehre entspricht es, wenn als Urheber des Sâñkhyam Hiraṇyagarbha, d. i. der

Gott Brahmán als Urquell aller Weisheit bezeichnet wird; XII, 308,40 S. 637 sagt Vasishṭha: „Diese ewige Lehre habe ich erhalten von Hiraṇyagarbha, der sie mir verkündigte, o Fürst, nachdem ich ihn, den gewaltig Geistigen, der das ewige Brahman ist, mit Fleifs gnädig gestimmt hatte", und Bhîshma fügt hinzu Vers 45: „Von Hiraṇyagarbha empfing es der hochsinnige Weise Vasishṭha, und von Vasishṭha, dem Tiger der Weisen, hat es Nârada erlangt. Von Nârada habe ich dieses ewige Brahman empfangen." Diese Äufserungen bilden den Schlufs einer langen Darlegung der Sâñkhyalehre, in deren Eingang Bhîshma XII, 301,3 S. 598 spricht: „Vernimm denn von mir jene feine Satzung der âtmankundigen Sâñkhya's, wie sie von Kapila und den andern heiligen Gottherren offenbart worden ist." Ist schon aus diesem Zusammenhange zu entnehmen, dafs die von uns zu Çvet. Up. V, 2 S. 304 nachgewiesene Identität des Kapila mit Hiraṇyagarbha noch den Dichtern des Epos bewufst ist, so findet diese Identität eine weitere Bestätigung durch die Stellen XII, 339,68 fg. S. 776: „Als den mit dem Wissen erfüllten, in der Sonne weilenden, gesammelten Kapila bezeichnen ihn die in der Sâñkhyalehre festen Meister, als der heilige Hiraṇyagarbha wird er im Veda gepriesen", und XII, 342,95 fg. S. 814: „Als den ewigen, in der Sonne weilenden Wissenschaftsträger nennen mich die zur Gewifsheit durchgedrungenen Sâñkhyalehrer Kapila; als der, welcher als der glanzvolle Hiraṇyagarbha im Veda gepriesen und allezeit von den Yoga's verehrt wird, als dieser werde ich in der Welt gefeiert."* Und so erscheinen auch die spätern Sâñkhyalehrer Âsuri und Pañcaçikha als Vertreter der Brahmanwissenschaft, XII, 218,14 fg. S. 271: „Denn was als jenes eine, unvergängliche Brahman in seinen mannigfachen Erscheinungsformen geschaut wird, dieses Ewige hatte schon Âsuri auf diesem Erdkreise ergriffen. Und dessen Schüler war Pañcaçikha geworden."

* Als unterschieden von einander erscheinen Kapila und Hiraṇyagarbha schon XII, 349,65 S. 855: „Als Urheber des Sâñkhyam gilt der höchste Rishi Kapila, als Einführer des Yoga Hiraṇyagarbha und kein anderer Weiser der Vorzeit."

Aus diesen Stellen geht wohl mit Gewifsheit hervor, dafs *Sâñkhyam* und *Yoga* an vielen Stellen des Epos noch nicht zwei Systeme, sondern zwei Methoden zur Ergreifung des einen Höchsten bedeuten, welche sich zu einander verhalten wie Aufsenerfahrung und Innenerfahrung, wie Theorie und Praxis, oder etwa wie Philosophie und Religion. Aber wie die Mahâbhâratalehre im allgemeinen den Übergang vom Vedânta der Upanishad's zum spätern Sâñkhyasystem bildet, so nimmt in dem Mafse, wie dieses Sâñkhyasystem unter den Händen der epischen Dichter sich organisiert, auch das Wort *Sâñkhyam* mehr und mehr eine spezielle Färbung an, in welcher es schon das philosophische System bezeichnet, welches wir als das Sâñkhyasystem weiter unten kennen lernen werden, und dasselbe gilt von dem ihm parallelen Begriffe des Yoga.

### 4. Andere philosophische Richtungen.

Während die unter den Händen der Mahâbhâratadichter mehr und mehr zum spätern Sâñkhyasystem sich umbildende Upanishadlehre in der Regel schon Sâñkhyam genannt wird, lassen sich auch andere philosophische Richtungen der spätern Zeit ihrem Aufkeimen nach schon im Mahâbhâratam erkennen, und der Nachweis dieses ersten Ursprungs der spätern Sekten im Epos dürfte eine ebenso lohnende wie schwierige Aufgabe sein, da die Gedanken der gegnerischen Richtungen in der Regel ohne Nennung bestimmter Namen aufgeführt und bekämpft werden.

Von besonderm Interesse ist in dieser Hinsicht der Adhyâya XII, 218 S. 270 fg., in welchem erzählt wird, wie in dem Hause des gastfreien Königs Janaka beständig hundert Lehrer wohnten, deren Theorien über die Wiedergeburt nach dem Tode und das Wesen des Âtman den König nicht befriedigten. „Da geschah es, dafs ein Anhänger des Kapila, ein grofser Weiser, mit Namen Pañcaçikha, indem er die ganze Erde durchstreifte, auch nach Mithilâ kam“ (Vers 6), welcher die hundert Lehrer durch seine Argumente in Verlegenheit bringt, worauf Janaka sie entläfst. Pañcaçikha erteilt darauf dem Könige seine Belehrung über den Âtman und die Guṇa's,

über die Entsagung und die Erlösung, daneben aber entwickelt er Vers 23 fg. auch gegnerische Meinungen, und zunächst die Grundanschauung der Materialisten. Die Wahrnehmung, so sagen sie Vers 27, sei die Wurzel für alle andern Erkenntnisgründe, und eine heilige Überlieferung oder auch Argumentation, welche mit der Wahrnehmung in Widerspruch stehe, sei gar nichts. Die Wahrnehmung aber bezeuge die völlige Vernichtung des Menschen durch den Tod: die Annahme, dafs etwas am Menschen den Tod überdaure, sei ebenso ungereimt und gegen die Natur, wie die Behauptung, dafs der ganze Mensch niemals altere und nie sterbe (Vers 25). „Nein, die Seele ist nichts anderes als der Körper und als solche nach der Meinung der Nihilisten *(nâstika)* festgestellt."

Weiter entwickelt von Vers 32 an Pañcaçikha eine Lehrmeinung, welche vom Kommentator Nîlakaṇṭha als die der Buddhisten bezeichnet wird: „Andere wiederum sagen, es ist vielmehr das Nichtwissen, welches bei der Neugeburt die Ursache der Betätigung in Werken ist, es ist vielmehr Begierde und Verblendung, es ist vielmehr die Knechtung unter die Sünden. Das Nichtwissen, so sagen sie weiter, ist das Ackerland, und das Werk wird dabei als der Same betrachtet, der Durst *(trishṇâ)* ist die Zeugung, und das Zusammenkleben dieser [drei] ist die Wiedergeburt." .... „Durch die Vedalehren werden die Menschen [von der Wahrheit] abgelenkt wie Elefanten durch ihre Treiber" (45). „Erde, Äther, Wasser, Feuer und Wind erhalten den Körper in seinem Bestande fort und fort. Wer dies bedenkt, wie sollte der sich freuen: dagegen, dafs er vergänglich ist, gibt es keinen Schutz."

Wenn hier, wie der Kommentator behauptet, die Buddhisten ohne Nennung ihres Namens bekämpft werden, so findet sich doch vielfach auch wiederum zwischen den Lehrmeinungen der epischen Dichter und des Buddhismus eine Verwandtschaft, die nicht sowohl auf Entlehnung, als vielmehr darauf beruhen mag, dafs unsere epischen Texte in ihrer ersten Entstehung mit der des Buddhismus zusammenfallen und in demselben Gedankenboden wie dieser wurzeln. So spricht XII, 330 S. 732 fg. Nârada in buddhistischer Weise über die Leiden des Daseins und ihre Heilung durch die Erkenntnis.

„Durch Verbindung mit Unliebem und Getrenntsein von Liebem verbinden sich die kurzsichtigen Menschen mit geistigen Leiden“ (Vers 4). „Vergänglich ist Jugend, Schönheit, Leben, Vermögen, Gesundheit und Freundesumgang; der Weise möge nicht danach gierig sein“ (Vers 14). „Reichtum geht verloren unter Schmerzen und ihn zu behüten ist auch keine Lust, erworben aber wird er mit Mühe, darum trauere man nicht um seinen Verlust“ (Vers 18). „Noch ist er dabei, zu sammeln, noch sind seine Begierden nicht gesättigt, da, wie der Tiger ein Stück Vieh raubt, holt ihn der Tod“ (Vers 24). Hierher gehören auch die zahlreichen Stellen, in welchen die *Trishṇâ*, der Durst, die Begierde, als die Wurzel aller Leiden, und das *Nirvâṇam*, das Erlöschen, die Seligkeit, als Heilmittel derselben bezeichnet wird. (Vergleiche den Index zu unserer Übersetzung unter trishṇâ und nirvâṇam.) So spricht Ambarîsha XIV, 31,8—10 S. 936: „Solange der Mensch mit Durst *(trishṇâ)* behaftet ist, läuft er Gemeinem nach und ist nicht weise. Sie, mit welcher behaftet hienieden der Mensch treibt, was er nicht sollte, die Begierde *(lobha)*, müfst ihr mit scharfen Schwertern ausrotten und immer wieder ausrotten“ usw. Vgl. XIV, 16,31 fg. S. 888: „Unschöne und für mich schlimme Wege wurden, weil ich Übles tat, erlangt von mir, da ich von Lust und Zorn überwältigt und von Durst *(trishṇa)* verblendet war. Immer aufs neue wiederholt sich das Sterben und immer wieder aufs neue das Geborenwerden; mancherlei Speisen habe ich schon genossen, mancherlei Mutterbrüste schon getrunken ... Vielfach schon ist mir widerfahren, von Lieben getrennt zu werden und mit Unlieben vereinigt zu sein ... Auch habe ich fort und fort Alter und Krankheit und vielfaches Mifsgeschick in dieser Welt heftig erleiden müssen.“ Denselben Geist atmet das Gesetzbuch des Manu, wenn es XII, 79 und 80 als Vergeltung für das nächste Dasein in Aussicht stellt: „Trennung von Verwandten und Freunden, Weilen unter schlechten Menschen, Erwerbung von Reichtum, welcher verloren geht, Gewinnung von Freunden, welche zu Feinden werden, unabwendbares Altwerden, Heimgesuchtwerden durch Krankheiten, mancherlei Beschwerden in dieser und jener Weise und endlich das unvermeidliche Sterben.“

Auf materialistische oder auch buddhistische Anschauungen könnte sich auch beziehen, was XII, 186—187 S. 156 fg. Bharadvâja an Gründen ins Feld führt, um die Existenz des *jîva*, der individuellen Seele, zu bestreiten, und so noch viele andere durch das Epos zerstreute Invektiven gegen Materialisten, Nihilisten und Skeptiker, die wir hier übergehen müssen.

# II. Ontologie und Theologie.

## 1. Vorbemerkungen.

In den philosophischen Texten des Mahâbhâratam läfst sich schrittweise die Entwicklung verfolgen, welche von dem Standpunkte der Upanishad's, für den der Âtman, das Brahman die alleinige Realität und die Welt nur seine Mâyâ, seine Entfaltung ist, hinüberleitet zu dem Standpunkte des klassischen Sâñkhyam, auf welchem der Âtman als Purusha völlig isoliert, und die Prakṛiti als eine von Grund aus selbständige Wesenheit ihm gegenüber steht. Freilich ist zu sagen, dafs diese in einander überleitenden Standpunkte nicht deutlich gesondert, nicht einer nach dem andern durch besondere Texte vertreten sind: vielmehr finden sich oft nahe neben einander Äufserungen, welche verschiedenen Phasen der Entwicklung angehören, ja es kann vorkommen, dafs eine und dieselbe Person in ihren Reden widersprechende Anschauungen zum Ausdruck bringt. Dieses wunderliche Gemisch, in welchem ältere und jüngere Gedankengänge oft bunt durch einander laufen, erklärt sich daraus, dafs die Dichter des Epos nicht eigentliche Philosophen, nicht die ersten Urheber der von ihnen vorgetragenen philosophischen Gedanken sind; vielmehr schöpften sie diese Gedanken aus dem gärenden und unabgeklärten Bewufstsein der Zeit, in welcher sie lebten, und die Personen, denen diese Gedanken in den Mund gelegt werden, sind oft nur ein ganz äufserlicher Rahmen, in welchen die philosophischen Gedanken, so gut es gehen will, hineingezwängt werden.

Der historischen Darstellung bleibt hier wohl kein anderer Ausweg, als deutlich zu sondern, was im Epos durch einander

wogt, und zu zeigen, wie der ursprüngliche Idealismus der Upanishadlehre nach und nach zum Realismus des Sàñkhyasystems sich verhärtet. Es gibt Stellen, welche noch ganz auf dem Standpunkte der ältern Upanishad's stehen, dann solche, in denen die Prakṛiti dem Âtman gegenüber tritt, aber immer noch von ihm abhängig bleibt, und endlich solche, in welchen die Prakṛiti, d. h. die Gesamtheit der objektiven Welt, dem zum Purusha, zum reinen Subjekte des Erkennens gewordenen Âtman vollkommen selbständig gegenüber tritt.

### 2. Brahman-Âtman als alleiniges Weltprinzip.

Hin und wieder, wenn auch nicht gerade häufig, begegnen wir im Epos Äufserungen, nach welchen der Âtman oder das Brahman der alleinige Inbegriff aller Realität und die Welt nur seine Mâyâ, seine Ausbreitung ist. So schildert der Schlufs von V, 44 S. 21 fg. das Urwesen ganz in der Weise der alten Upanishad's. „Wer das Brahman weifs," heifst es Vers 24, „der erlangt durch dasselbe das All; nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen"; und im folgenden wird geschildert, wie das Brahman in allen Farben der Welt erscheint und doch von keiner ihrer Erscheinungen ganz befafst wird. „Es ist kleiner an Gestalt [als das Kleinste], es ist vergleichbar der Schneide eines Schermessers; und doch grofs an Gestalt, [noch gröfser] als die Berge. Das ist die Grundlage, dies das Unsterbliche, die Welten, dies ist das Brahman, dies die Herrlichkeit, denn aus ihm sind die Wesen entstanden und gehen wieder unter in dasselbe. Das ist das Krankheitlose, Grofse, Ausgespannte, Herrliche; nur auf Worten [beruhe] seine Umwandlung, so erklären die Weisen (Chând. Up. 6,1,3). Dieses, worin diese ganze Welt gegründet ist, — die das erkennen, werden unsterblich" (Vers 29—30). Denselben Geist atmen viele Stellen der Bhagavadgîtâ. VI, 26,17 fg. S. 39 fg.: „Wisse, dafs das unvergänglich ist, durch welches diese ganze Welt ausgebreitet wurde; das Zunichtewerden dieses Unvergänglichen kann keiner bewirken. Vergänglich sind diese Leiber, ewig der, welcher den Leib beseelt; unvergänglich ist er und unermefslich", und VI, 34 spricht der als

Krishṇa verkörperte Âtman: „Ich bin der Ursprung des Weltalls, aus mir entwickelt sich das Weltall“ (Vers 8); „Ich bin die Seele, die in der Tiefe aller Wesen weilt, ich bin der Anfang der Wesen, bin ihre Mitte und ihr Ende“ (Vers 20); „Ich bin Anfang, Mitte und Ende der Schöpfungen“ (Vers 32); „Alles, was mächtig und gut, alles was schön und kraftvoll ist, das alles, sollst du wissen, entsteht als ein Teil aus meiner Kraft“ (Vers 41). VI, 33,4 S. 69: „Von mir in der Gestalt des Unentfalteten ist diese ganze Welt ausgebreitet worden. Alle Wesen werden von mir, nicht aber werde ich von ihnen befafst“; und XIV, 51,33—35 S. 994: „Wer dieses weifs, wer den unsterblichen, ewigen, unfafsbaren, immerwährenden, unvergänglichen, freien, unverflochtenen Âtman kennt, der ist nicht mehr sterblich. Wer den uranfänglichen, unerschaffenen, ewigen, unzweifelnden Âtman erlangt, den unangreifbaren, Amṛitam essenden, der wird unangreifbar und unsterblich, und steht aus diesen Gründen fest. Alle Lebenseindrücke überwältigend und sich selbst in sich selbst ergreifend, erkennt er jenes schöne Brahman, über welches hinaus nichts mehr zu wissen bleibt.“ Ebenso heifst es im Mokshadharma XII, 240,20 S. 361: „Denn in allen Wesen, den beweglichen und unbeweglichen, wohnt jener eine grofse Âtman, durch welchen dieses Weltall ausgespannt ist“, und noch die Anugîtâ sagt in demselben Sinne XIV, 18,7 S. 895: „Dieses [Brahman] ist der Same aller Wesen, durch dieses leben alle Kreaturen.“

### 3. Die Prakṛiti abhängig vom Âtman.

Der Gebrauch des Wortes *Mâyâ* zur Bezeichnung des illusorischen Charakters der Weltausbreitung ist verhältnismäfsig spät und findet sich erst von Çvet. Up. 4,10 ab (vgl. den Index unserer Upanishadübersetzung); hingegen ist dieser Begriff der Weltillusion schon den ältesten Upanishad's eigen. Deutlich spricht er sich in den auch vom Epos (oben S. 22) übernommenen Worten Chând. Up. 6,1,3 aus: „Nur auf Worten beruhend ist die Umwandlung, ein blofser Name.“ Dieser hohe idealistische Standpunkt mufste infolge der allen

Menschen eigenen und auf der Naturbestimmung des Intellekts beruhenden Neigung, der Aufsenwelt eine vom Bewufstsein unabhängige Realität zuzuschreiben, mehr und mehr einer realistischen Anschauung Platz machen, — die *Mâyâ* wurde zur *Prakṛiti*. Vergebens protestiert gegen den einreifsenden Realismus von ihrem theistischen Standpunkte aus die Çvetâçvatara-Upnishad in der soeben erwähnten Stelle 4,10: „Als Blendwerk *(mâyâ)* die Natur *(prakṛiti)* wisse!“

Dieser Warnungsruf verhallte ungehört; die Mâyâ verdichtete sich unter den Händen der folgenden Denker mehr und mehr zu einer Substanz, zur Prakṛiti, welche zunächst noch dem Âtman (Brahman, Purusha) untergeordnet wird und von ihm abhängig bleibt. Für diese Abhängigkeit der Prakṛiti oder der drei Guṇa's, aus welchen sie besteht, von dem schöpferischen Urwesen legen unter andern die folgenden Stellen Zeugnis ab. XII, 285,40 S. 538 entläfst der Âtman die Guṇa's aus sich wie die Spinne ihren Faden. XIV, 18,26 S. 896: „Darauf entliefs er aus sich das Pradhânam als die Prakṛiti der zu verkörpernden Seelen, von welchen diese ganze Welt erfüllt ist.“ XII, 240,6 S. 359: „Alle die grofsen Elemente sind von dem durch sich selbst Seienden einzeln zustande gebracht worden und namentlich auch in die Schar der Lebewesen, in die Verkörperten eingegangen.“ XII, 275,35 S. 482: „Er besteht ewig für sich allein und schafft sich den Körper nebst Lust und Leid.“ XII, 302,15 S. 610 schafft nach dem Ende der grofsen Weltnacht der Gott Brahmán als Erstgeborenen den Mahân. Vergleiche XII, 311,3 S. 644: „Darauf schuf er den Gott Brahmán, der aus einem goldenen Ei entsprang; dieses bildet den Körper für alle Wesen, so ist es uns überliefert worden.“

#### 4. Die Prakṛiti unabhängig vom Âtman (Purusha).

Kann es schon bei der letzterwähnten Stelle (wie auch in dem später zu besprechenden Schöpfungsberichte Manu I, 5 fg.) zweifelhaft sein, ob das goldene Ei, aus dem die Welt hervorgeht, vom Urwesen erschaffen worden ist oder als das Material, aus welchem es schafft, selbständig neben ihm steht,

so tritt in einer Reihe anderer Stellen die Prakṛiti dem von ihr völlig verschiedenen Âtman, welcher auf dieser Stufe der Entwicklung schon mit Vorliebe *Purusha* genannt wird, als eine selbständige Wesenheit gegenüber. Auch hier vollzieht sich die völlige Trennung, wie sie im klassischen Sâñkhyam besteht, erst nach und nach. So heifst es XII, 314,12 S. 651 immer noch, die Prakṛiti schaffe, indem sie vom Purusha regiert werde, und XII, 315,8 S. 653, der Purusha veranlasse die schaffenden Prinzipien zur Tätigkeit und sei daher ihnen verwandt. Nach XIV, 48,6 S. 983 stützt sich der Purusha auf das Sattvam, den obersten Guṇa der Prakṛiti, und ebenda heifst es weiter (Vers 9—10): „Einige Gelehrte, die in der Erkenntnis wohl bewandert sind, behaupten die Einheit des Kshetrajña [Purusha] und des Sattvam; aber das geht nicht an; denn das Sattvam ist von jenem verschieden, daran ist nicht zu zweifeln, und man mufs ihre gesonderte Existenz anerkennen, sowie auch, dafs dieselbe in Wahrheit durch Verwandtschaft verbunden ist.“ Entschiedener wird schon die Trennung zwischen Prakṛiti und Purusha XII, 222,15—16 S. 287 ausgesprochen: „Vermöge der Natur *(svabhâva = prakṛiti)* entsteht und vergeht alles, was ist und was nicht ist; für den Purusha aber gibt es keinen Zweck. Und da es keinen Zweck des Purusha gibt, so ist kein Purusha je ein Täter, aber obgleich er selbst niemals ein Täter ist, so besteht doch hienieden der Wahn, als wenn er es sei.“ An andern Stellen wird alles Tätersein der Prakṛiti allein zugeschrieben, und dennoch ist sie aus dem Purusha hervorgegangen und geht wieder in ihn ein; so XII, 303,31 fg. S. 616: „Aber nur die Göttin Prakṛiti ist es, welche Entstehen und Vergang bewirkt, und am Ende der Tage zieht er alle ihre Guṇa's in sich herein und besteht fort als der Eine. Wie die Sonne ihre Strahlen von Zeit zu Zeit wieder einzieht, so macht auch er immer wieder das Vorhergewesene spieleshalber zunichte, nämlich die mannigfachen, ihre eigene Natur habenden, seinem Herzen lieben Guṇa's. Und nachdem er wiederum sie, welche Schöpfung und Vergang als Wesen besitzt, entfaltet hat, und ebenso die Tat, dem Weg der Tat anhängend, und die drei Guṇa's, er, der Herr der drei Guṇa's, so wähnt er,

da er den Pfad der Tat betreten hat, von der Tat, sie sei ein Wirkliches"; aber noch in demselben Zusammenhange wird XII, 305,25 S. 622 die völlige Verschiedenheit von Purusha und Prakṛiti ausgesprochen: „Es gibt nur zweierlei, den Purusha und was nicht Purusha ist. Alles, was aus den drei Merkmalen [Sattvam, Ragas, Tamas] besteht, wird als prakṛiti-artig bezeichnet"; und in demselben Sinne heifst es schon in der Bhagavadgîtâ VI, 37,19. 29 S. 88: „Du sollst wissen, dafs die Prakṛiti und ebenso der Purusha beide anfanglos sind; von den Umwandlungen aber und den Guṇa's wisse, dafs sie aus der Prakṛiti entspringen . . . Wer einsieht, dafs die Werke allerwärts nur durch die Prakṛiti vollbracht werden, und dafs der Âtman Nicht-Täter ist, der ist wahrhaft sehend." Die Verschiedenheit und zugleich das Verbundensein von Purusha und Prakṛiti werden durch einige häufig wiederkehrende Bilder erläutert, XII, 194,38—40 S. 184: „Zwischen dem Sattvam und dem Kshetrajña, zwischen diesen beiden schwer erkennbaren besteht der Unterschied, dafs ersteres die Qualitäten aus sich hervorgehen läfst, letzterer aber nicht. Gleichwie die Mücke und der Feigenbaum immerfort verbunden zu sein scheinen, so ist auch die Verbindung von Sattvam und Kshetrajña; denn wiewohl sie ihrer Natur nach verschieden sind, so sind sie doch allezeit verbunden; wie der Fisch und das Wasser, so sind auch diese beiden verbunden"; vgl. XII, 308,23 fg. S. 635 fg., XIV, 48,11 fg. S. 983 und XII, 315,13 fg. S. 654.

### 5. Der Purusha von der Prakṛiti isoliert.

Schon in den ältern Upanishad's kommt der Gedanke zum Durchbruche, dafs der Âtman allem Objektiven als das reine Subjekt des Erkennens gegenübersteht. Er ist nach Bṛih. Up. 2,4,14. 3,4,2 der Erkenner des Erkennens, der Seher des Sehens, der Hörer des Hörens, der Versteher des Verstehens: „Diesem Geiste haftet nichts an" (*asaṅgo hi ayam purushaḥ*, Bṛih. Up. 4,3,15); „Es findet keine Berührung desselben mit der Materie mehr statt" (*mâtrâ-asaṃsargas tu asya bhavati*, Bṛih. Up. 4,5,14 M, vgl. unsere Anmerkung dort). Er besteht nach Maitr. Up. 3,2 „unvermischt fort, wie der Wassertropfen

auf der Lotosblüte". Dieser Gedanke von der Isoliertheit des Purusha wird in den epischen Texten aufgenommen und bis zur äufsersten Konsequenz gesteigert. Zwar ist auch nach ihnen der Purusha „mit allen Guṇa's verflochten, wird aber doch von ihnen nicht befleckt", sondern ist, wie es mit Wiederaufnahme des eben aus Maitr. Up. 3,2 angeführten Bildes heifst, „wie der bewegliche Wassertropfen, der auf einem Lotosblatte sich befindet" (XIV, 50,12 S. 987). Er ist nach den unmittelbar vorhergehenden Worten das von allem Objektiven freie Subjekt des Erkennens: „Das Objekt- und das Subjektsein, das wird die Verbindung genannt; das Subjekt ist immer nur der Purusha, und das Sattvam [als oberster Guṇa und Vertreter der Prakṛiti] wird das Objekt genannt" (Vers 8). Es folgt dann das Bild von der Mücke und dem Feigenblatt, und weiter heifst es Vers 10: „Das Sattvam ist allezeit mit den Gegensätzen behaftet, so sagen die Weisen; ohne Gegensätze, ohne Teile, ewig und seinem Wesen nach frei von Guṇa's ist der Kshetrajña." So wie an dieser Stelle wird auch anderweit der Purusha mit Vorliebe bezeichnet als der *Kshetrajña*, der Ortskenner, im Gegensatze zu *Kshetram*, dem Orte, d. h. dem Körper. VI, 37,1 S. 86: „Dieser Körper, o Kuntîsohn, wird als der Ort *(kshetram)* bezeichnet; den, der sich desselben bewufst ist, nennen die Kundigen den Ortskenner *(kshetrajña)*." Als solcher vermischt er sich niemals, wie es XII, 194,44 S. 184 heifst, mit Sattvam, Manas und allen Qualitäten. „Das Sattvam nämlich läfst die Qualitäten aus sich hervorgehen, und der Kshetrajña schaut sie an, das ist die beständige Verbindung dieser beiden, des Sattvam und des Kshetrajña" (ib. Vers 43). Daher ist, wie im vorhergehenden geschildert wird, im Gegensatze zu Auge, Manas und Buddhi als den Organen des Erkennens, der Kshetrajña der durch sie erkennende Zuschauer (Vers 13), welcher unsichtbar über den Sinnesorganen thront (Vers 21): er ist „von Natur erkennend *(jñaḥ)* und sich von Ewigkeit her bewufst, dafs es nichts Höheres gibt als ihn". Im Gegensatze zu den vierundzwanzig, aus der Prakṛiti und ihren Produkten bestehenden Prinzipien der objektiven Welt heifst der Kshetrajña oft der F ü n f u n d z w a n z i g s t e: XII, 306,39—40

S. 627 fg.: „Ein anderes ist das Kshetram, ein anderes der Kshetrajña; als Kshetram bezeichnen sie das Unentfaltete, als den, der es erkennt, den Fünfundzwanzigsten. Ein anderes ist das Objekt, ein anderes das Subjekt der Erkenntnis; Erkenntnisobjekt *(jñânam!)* ist die Prakṛiti, Erkenntnissubjekt *(jñeya!!)* ist der Fünfundzwanzigste." Über die Verbindung dieses Fünfundzwanzigsten mit der Prakṛiti äufsert sich das Epos nur gleichnisweise; der Purusha ist mit der Prakṛiti verbunden, in sie verstrickt, mit ihr verflochten, vermischt; er bedient sich des Sattvam als einer Lampe, mit der er im Dunkeln geht (XIV, 50,14 S. 987); beide sind verbunden und doch verschieden, wie der Fisch und das Wasser, wie die Fliege und das Feigenblatt, aber eine genauere Untersuchung dieser Verbindung ist, soweit wir sehen, im Mahâbhâratam noch nicht zu finden. Nur so viel ergibt sich, dafs diese Verbindung gelöst wird, sobald die Erkenntnis der Verschiedenheit des Purusha von allem Objektiven erlangt wird; XII, 307,20 fg. S. 630 fg.: „Dann wird er zu einem reinen, weil er sich von der Prakṛiti lossagt, wenn er als ein Erweckter zu dem Bewufstsein gelangt: 'ein anderer bin ich und eine andere ist sie'. Dann gelangt er zu seiner wahren Wesenheit und geht keine Mischung mehr ein." In diesem Stande der Erwecktheit wird der Fünfundzwanzigste zum Sechsundzwanzigsten; XII, 308,9 fg. S. 634: „Aber wenn er [der Fünfundzwanzigste], erwachend, von sich selbst weifs: 'ich bin ein anderer', dann wird er von der Prakṛiti frei und durchschaut das Unentfaltete. Und wenn er zu dieser höchsten, fleckenlosen, reinen Erkenntnis erwacht ist, dann gelangt er so, o Königstiger, als Sechsundzwanzigster zur Erwecktheit; . . . als Guṇaloser erkennt er die Prakṛiti als guṇahaft und ungeistig und wird zum Absoluten, weil er das Unentfaltete durchschaut hat. Mit dem Absoluten eins geworden und erlöst, gelangt er zu seinem wahren Selbste. Das ist die Wesenheit, welche man als das Wesenlose, Alterlose, Unsterbliche bezeichnet." In diesem Zustande der Erwecktheit hat der Purusha die Wesenheit abgestreift und ist von da an wesenlos (Vers 15). „Ist er aber durch den wachen Sechsundzwanzigsten erweckt worden, so ist er weiter erkenntnislos, denn dieses [das

Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt beim Erkennen] wird noch für eine Vielheit erklärt nach Anschauung der Sâñkhya's und der Schrift" (Vers 17). Von diesem Gesichtspunkte aus wird XII, 350—351 S. 856 fg. auch die Frage nach der Einheit und Vielheit des Purusha beantwortet; im Stande des Gebundenseins besteht er als eine Vielheit, im Stande der Erlösung als Einer. „Allerdings gibt es die vielen Purusha's, welche von dir erwähnt wurden; in diesem Sinne ist jene Einheit als aufgehoben anzusehen und auch wiederum als nicht aufgehoben. Ich will dir aber den Bereich jenes einen Purusha erklären, inwiefern er als der einzige Ursprung der vielen Purusha's zu bezeichnen ist" (XII, 350,25—26): „Dieser Purusha kann nicht von dir geschaut werden, o Bester, noch auch von mir oder von andern, sofern sie guṇahaft sind. Nur von Guṇafreien kann der Allbefassende mit dem Auge der Erkenntnis geschaut werden. Körperlos wohnt Er in allen Körpern, und obgleich er in den Körpern wohnt, wird er doch nicht durch die Werke befleckt. Er ist meine innere Seele und die deine und aller, die das Merkmal der Körperlichkeit an sich tragen, er ist der Zuschauer *(sâkshin)* in allen und kann daher von keinem irgendwo geschaut werden" (XII, 351,2—4).

## 6. Theologische Fortentwicklungen.

Es ist die ursprüngliche Bestimmung des Intellektes, ein Diener des Willens zu sein und ihm die Motive für das Handeln zu übermitteln. Auf dieser Naturbestimmung des Intellektes beruht die dem Menschen angeborene Neigung zum Realismus, welche auch in der Philosophie aller Länder und Zeiten sich bemerkbar macht als die Neigung, metaphysische Wahrheiten mit empirischen Formen zu umkleiden und dadurch zu entstellen und mehr oder weniger zu verderben. Diese realistische Tendenz war es, welche in Indien aus dem einen Purusha eine Vielheit, aus der ihn blendenden Mâyâ eine ihm als selbständige Potenz gegenüberstehende Prakṛiti machte; und eben diese Neigung, das Metaphysische in empirische Vorstellungsformen zu fassen, machte sich gleichzeitig

nach einer ganz andern Richtung hin bemerkbar in der Sucht, das Göttliche, welches seiner Natur nach ein Metaphysisches ist, zu personifizieren und dadurch zu einem Physischen zu machen.

Das Brahman, wie es sich im Geiste der ältern Upanishadphilosophen ausgestaltet hatte, war als das Prinzip, auf welchem Entstehen, Bestehen und Vergehen der Wesen beruhen, ein rein philosophischer Begriff. Aber schon in den jüngern Upanishad's, wie Kâṭhaka, Îçâ und namentlich Çvetâçvatara, tritt das Bestreben hervor, dieses unpersönliche Bráhman zu personifizieren und so als den Gott Brahmán dem Verständnis der Menge und ihrem Verehrungsbedürfnis näher zu bringen. Dieser Prozefs mufs sich schon vor dem Auftreten des Buddhismus vollzogen haben, in dessen ältesten Denkmälern oft genug von dem Gott Brahmán die Rede ist, welcher dort mit einem schwer zu deutenden Beiworte als *Brahmâ Sahapatiḥ* oder *Brahmâ Sahâmpatiḥ*, etwa: „der mächtige Herr, der Herr der Kräfte“ (gen. plur. von der Wurzel *sah*, analog gebildet, wie Bṛihaspati von der Wurzel *bṛih*) erscheint.

Ungeachtet dieser Bemühungen, den philosophischen Begriff des Brahman zu personifizieren und dadurch dem Verständnis der Menge näher zu bringen, hat der persönliche Gott Brahmán doch nie im Herzen des Volkes rechte Wurzeln gefafst. Diesem standen zwei andere Götter näher, welche sich aus bescheidenen Anfängen im Ṛigveda zu so grofser Bedeutung fortentwickelt haben, dafs der Grieche Megasthenes um 315 a. C. sagen konnte, zwei Götter würden von den Indern vor allen andern verehrt, Herakles in der Ebene und Dionysos im Gebirge.* Dafs hier unter Herakles Vishṇu und unter Dionysos Çiva zu verstehen sei, ist wohl allgemein anerkannt und bedarf keiner weitern Ausführung.

*Vishṇu* ist im Ṛigveda der Sonnengott als der „Wirkende“ (von *vish*, wirken), und seine drei Schritte, welche öfter

* Strabo XV, p. 711. Περὶ δὲ τῶν φιλοσόφων λέγων (sc. Μεγασθένης) τοὺς μὲν ὀρεινοὺς αὐτῶν φησιν ὑμνητὰς εἶναι τοῦ Διονύσου . . . . . . τοὺς δὲ πεδιασίους τὸν Ἡρακλέα τιμᾶν.

erwähnt werden, sind Aufgang, Kulmination (der höchste Schritt des Vishṇu, *Vishṇoḥ paramam padam*) und Untergang. So selten im übrigen von ihm im Ṛigveda die Rede ist, so mächtig hat er sich doch in der Folgezeit entwickelt; andere Göttergestalten wie *Hari, Nârâyaṇa, Janârdana* verschmolzen mit ihm und wurden zu seinen Beinamen, und so erscheint er in der epischen Periode vielfach als der oberste Gott, von dem alle andern abhängig sind, ja sogar monotheistisch als der einzige Gott.

Der Gottesname *Çiva* (der Gütige) ist eine erst in der Brâhmaṇazeit aufkommende euphemistische Bezeichnung für den altvedischen *Rudra*, den am meisten gefürchteten Gott, ursprünglich wohl (vgl. oben I, 1 S. 87 und „Sechzig Upanishad's“ S. 730) eine Personifikation des fallenden und zündenden, aber auch die Luft von Miasmen reinigenden Blitzes. Auch dieser Gott entwickelte sich in der Folgezeit durch Ausstattung mit Zügen des altvedischen Agni sowie durch Einverleibung anderer Göttertypen von unbestimmter Bedeutung wie *Hara, Bhara, Çarva* zu einem mächtigen Allgotte, und es mag wohl sein, dafs er, worauf manche seiner Beinamen und Mythen hindeuten, vorwiegend im Himâlaya, wie Vishṇu in der Gangesebene, zur Zeit des Megasthenes verehrt wurde.

Die genannten drei Götter, Brahmán, Vishṇu und Çiva, sind es, welche im grofsen Epos vor allen andern hervortreten, wobei bald der eine, bald der andere als der höchste, den beiden andern überlegene erscheint. Dafs hier eine historische Entwicklung und eine ihr sich anschliefsende wiederholte Umarbeitung des epischen Stoffes vorliegt, ist wohl nicht zu bezweifeln, und man kann geradezu ein Kriterium für das Alter der einzelnen Stücke aus der Art entnehmen, wie sie bald Brahmán, bald Vishṇu, bald Çiva an die Spitze des Pantheons stellen. Zu den ältesten Partien des Epos dürften diejenigen gehören, in welchen noch in der Weise der Upanishad's der Gott Brahmán als höchstes Prinzip, als das personifizierte Brahmán auftritt. In diesem Sinne sagt er von sich III, 187,52 = 12797: „Ich bin Brahmán, der Herr der Geschöpfe, höher als welchen (*yatparam*) es nichts gibt“, und

V, 97,2 = 3502 heifst er „Brahmán, der unvernichtbare und unvergängliche Urvater der Welt“, und noch im Mokshadharma XII, 208,3 S. 237 unserer Übersetzung wird von ihm gesagt: „Als erster war der eine Heilige, durch sich selbst Seiende, der ewige Gott Brahmán.“ Auf dieser Superiorität des Brahmán beruht es, dafs er (wie Holtzmann Z. D. M. G. XXXVIII, 167 fg. ausgeführt hat) im Mahâbhâratam als Lehrer und Herr der Götter auftritt, welcher als Kenner des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen den Göttern in ihren Verlegenheiten seinen Rat erteilt, ohne übrigens tätig einzugreifen, dafs er als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt gefeiert wird, der die Schicksale der Menschen von Ewigkeit her vorausbestimmt hat. Diesem Primate des Brahmán entspricht es, wenn sowohl Vishṇu als auch Çiva als abhängig von ihm bezeichnet werden. So befiehlt Brahmán dem Vishṇu bei der Quirlung des Ozeans, I, 18,21 = 1140, die von der Arbeit ermüdeten Götter zu stärken; III, 276,5 = 15933 gebietet er ihm, als Râma sich zu verkörpern, und noch XVIII, 5,23 = 170 heifst es, dafs Nârâyaṇa (Vishṇu) auf Befehl *(niyoga)* des Urvaters Brahmán die Erde trage.

In gleicher Weise erscheint auch Çiva in manchen Stellen noch als von Brahmán abhängig: Nach XII, 350,11 = 13723 S. 857 ist Çiva der aus Brahmán's Stirn entsprungene Sohn; bei der Quirlung des Milchmeers I, 18,42 = 1153 verschluckt er auf Befehl des Brahmán das Gift Kâlakûṭa, um die Welt davor zu schützen; nach XII, 257,11 = 9175 S. 407 (vgl. VII, 53,13 = 2061) ist Çiva von Brahmán mit der Fürsorge für die Wesen betraut; und IX, 44,43 = 2492 naht Çiva, von seiner Gattin Umâ und seinem Sohne Skanda begleitet, dem Gott Brahmán, fällt vor ihm nieder und erbittet für seinen Sohn eine Gnade.

Sehr verschieden von dieser Stellung des Brahmán ist das Verhältnis, welches er in den jüngern Partien des Epos gegenüber den Göttern Vishṇu und Çiva einnimmt, indem er mehr und mehr in eine Abhängigkeit von ihnen gerät. Vielfach wird in ihnen Brahmán als ein Sohn Vishṇu's bezeichnet. XII, 339,60 S. 775 spricht Nârâyaṇa (Vishṇu): „Von mir ist vordem Gott Brahmán geschaffen worden, und mir zu Ehren

hat er selbst ein Opfer gefordert", und Brahmán gelobt ihm in den folgenden Versen: „Dir, o Heiliger, will ich gehorsam sein und von dir mich lenken lassen wie ein Sohn." Nach XII, 341,12 S. 796 und XII, 342,128 S. 817 ist Brahmán aus der Gnade und Çiva aus dem Zorne des Vishṇu entsprungen. Näher werden XII, 347,40 fg. S. 836 und XII, 348,13 fg. S. 842 fg. die sieben Geburten des Brahmán aus Manas, Augen, Rede, Ohren, Nase des Vishṇu sowie aus dem von ihm geschaffenen Weltei und der aus seinem Nabel hervorwachsenden Lotosblume beschrieben. Auch die Schöpfertätigkeit des Brahmán gerät auf dieser Stufe der Entwicklung in Abhängigkeit von Vishṇu. So bekennt XII, 349,20 fg. S. 851 fg. Brahmán gesenkten Hauptes und sorgenerfüllten Antlitzes vor Vishṇu seine Ohnmacht: „Welche Kraft hätte ich, die Geschöpfe zu schaffen, o Gottherr, mir fehlt die nötige Einsicht, o Gott, bestimme, was geschehen soll." Hierauf zieht sich Vishṇu in die Verborgenheit zurück, erdenkt die *Buddhi* (die schöpferische Weisheit) und befiehlt ihr, die in leibhaftiger Gestalt vor ihm steht: „Gehe ein in den Gott Brahmán, damit der Zweck der Weltschöpfung erreicht werde." (Vergleiche die personifizierte Weisheit, Weisheit Salomonis Cap. 6—8.)

Aber auch Çiva wird in den spätern, wahrscheinlich spätesten Teilen des Mahâbhâratam über Brahmán und alle andern Götter erhoben: VII, 202,97 = 9588 fg. erklärt Gott Brahmán selbst den Çiva für den weltschaffenden und weltdurchdringenden Herrn des Vergangenen und Zukünftigen; XIII, 14,4 = 591 fg. wird er als Schöpfer und Herr des Brahmán und Vishṇu, als erhaben über Prakṛiti und Purusha, als das unvergängliche, höchste Brahman gefeiert, und auch im Çivasahasranâman XII, 284,78 fg. S. 523 heifst es von ihm, er sei der hundertkräftige Gott Brahmán, und die Stelle Atharvaveda 11,8,32: „Alle jene Götter sind in ihm, wie im Kuhstall die Kühe sind" wird mifsverständlich (vgl. oben I, 1 S. 277) auf Çiva bezogen.

Der Kampf der verschiedenen religiösen Parteien, von denen jede ihren Gott für den höchsten erklärte und diese Anschauung in das Mahâbhâratam hineinverarbeitete, endete

schliefslich mit einer Identifikation der drei als oberste anerkannten Götter. Mythisch wird dieser Vorgang geschildert in dem XII, 342,118 fg. S. 816 fg. mit poetischen Farben ausgemalten Kampfe zwischen Vishṇu und Çiva, welcher (Vers 131[bis] = 13293) zu einer Versöhnung führt, indem Vishṇu zum Schlusse dem Çiva erklärt: „Wer dich kennt, der kennt mich, wer dir anhängt, der hängt mir an; kein Unterschied ist zwischen uns beiden, mögest du nie anders denken“ (S. 817). Endlich wird auch Gott Brahmán in dieser Identität mit befafst und es kommt zu einer Art von Dreieinigkeit, welche mit der christlichen nichts als den Namen gemein hat und in dem bemerkenswerten Verse Harivaṅça 10662 ihren Ausdruck findet:

*yo vai Vishṇuḥ sa vai Rudro yo Rudraḥ sa Pitâmahaḥ*
*ekâ mûrtis trayo devâ Rudra-Vishṇu-Pitâmahâḥ.*

„Fürwahr, der welcher Vishṇu ist, der ist der Rudra, und der Rudra ist, der ist der Urvater der Welt; ein Wesen ist es und drei Götter, Rudra, Vishṇu und der Urvater.“

### 7. Monotheistische Bestrebungen.

Wenn auch im Epos je nach dem Alter seiner Teile jeder der drei grofsen Götter Brahmán, Vishṇu und Çiva abwechselnd für den höchsten erklärt wird, so tritt doch in der ganz überwiegenden Mehrzahl der vorliegenden Texte Vishṇu so bedeutsam hervor, dafs man ihn als den eigentlichen Hauptgott der epischen Periode bezeichnen kann, welcher gelegentlich alle Prädikate in sich vereinigt, die in der Upanishadlehre dem allgegenwärtigen, ewigen, die Welt schaffenden und erhaltenden Âtman zugesprochen zu werden pflegten. Von den zahlreichen Stellen, welche den Vishṇu als Allgott feiern, wollen wir nur eine herausheben. XII, 280,7 fg. S. 490 fg. heifst es unter anderm von ihm: „In Vishṇu ruht diese ganze Welt. Er ist es, der die Schar der beweglichen und unbeweglichen Wesen schafft, der sie im Laufe der Zeit wieder in sich hereinreifst und sie abermals schafft ... Der anfanglose und endlose, glückselige Hari Nârâyaṇa, der Herr, schafft

als Gott die Wesen, die unbeweglichen und beweglichen ... Seine Füfse sind die Erde und sein Haupt ist der Himmel, seine Arme sind die Himmelsgegenden, sein Gehör ist der Äther ... Viele Standorte hat er und viele Angesichter, Dharma wohnt in seinem Herzen, er ist das Brahman, ist die höchste Gerechtigkeit, ist Askese, ist das Seiende und Nichtseiende." Vishṇu ist Schöpfer und Erhalter der Welt, und wenn diese in Not gerät, so steigt er aus seinem Himmel Vaikuṇṭha herab und verkörpert sich in irgend einer Gestalt zum Heile der Welt. VI, 28,6 u. 7 S. 50 fg. spricht er: „Ungeboren bin ich und unvergänglichen Wesens, bin der Gottherr *(îçvara)* der Geschöpfe; aber indem ich eingehe in meine eigene Natur *(prakṛiti)*, entstehe ich durch meine Zauberkunst *(mâyâ)*. Denn jedesmal, wenn die Gesetzlichkeit welk geworden ist und Ungesetzlichkeit überwaltet, dann erschaffe ich selbst mich selbst." Dies sind die *Avatâra*'s, „die Herabsteigungen" des Vishṇu, deren die spätere Zeit zehn zu zählen pflegt, als Schildkröte, Fisch, Eber, Mannlöwe, Zwerg, Paraçu-Râma, Râma, Kṛishṇa, Buddha und Kalki. Diese werden schon im Epos XII, 339,103 fg. S. 779 aufgezählt, nur dafs Buddha fehlt und dafür an die erste Stelle Haṅsa tritt.

Im Gegensatze zu den altvedischen Naturgöttern erscheint Vishṇu vor allem als Hüter und Wiederhersteller des *Dharma*, der Gerechtigkeit. Das moralische Element überwiegt in der Vorstellung von ihm, und hieraus dürfte sich die Neigung erklären, den Vishṇu nicht nur als den alle andern überragenden, sondern sogar als den einzigen Gott aufzufassen; hier wie auf biblischem und griechischem Boden strebt die Religion in dem Mafse, in welchem die Gottheit als Quelle des Sittlichen aufgefafst wird, zum Monotheismus hin, denn das Sittengesetz kann nur einer Einheit entfliefsen. So sehen wir schon im Mahâbhâratam eine Richtung emporkommen, deren Gegensatz gegen die vedische Vielheit der Götter deutlich empfunden wird und deren Vertreter als *Bhâgavata*'s (Verehrer des Bhagavân-Vishṇu), *Pâñcarâtra*'s (vielleicht Beobachter der täglich fünfmal zu verrichtenden Zeremonien, vgl. XII, 336,46 S. 762), *Sâtvata*'s (eigentlich das Volk des Kṛishṇa) oder als *Ekântin*'s (Monotheisten) gekennzeichnet werden.

Das älteste Denkmal dieser monotheistischen Richtung ist die *Bhagavadgîtâ*, „die von dem Heiligen *(bhagavân)* gesungene“ Belehrung (VI, 25—42 S. 33—107), in welcher Krishṇa, der Wagenlenker des Arjuna, diesen zum Kampfe ermutigt und sich im Verlaufe seiner Belehrungen als eine Inkarnation des Allgottes Vishṇu zu erkennen gibt. An die Bhagavadgîtâ schliefst sich deutlich an der Abschnitt im Mokshadharma, XII, 334—348 S. 748—849, welcher unter vielen Abschweifungen von der Reise des Nârada zu den auf Çvetadvîpa, einer Insel nordwestlich vom Himâlaya wohnenden, den Nârâyaṇa allein verehrenden weifsen Männern berichtet und dabei die „Satzung der Ekântin's, die in Nârâyaṇa das Höchste sehen“, d. h. die „Pâñcarâtralehre“ (S. 848 Vers 82) oder die „Sâtvatasatzung“ (Vers 84) verkündigt. Schon diese letzte Bezeichnung weist auf Krishna zurück wie auch der mit Vorliebe für das höchste Wesen gebrauchte Name Vâsudeva. Ausdrücklich beruft sich auf die Ereignisse der Bhagavadgîtâ der Vers XII, 348,8 S. 842, und allem Anscheine nach ist sie unter der S. 831 Vers 11 und S. 846 Vers 53 erwähnten Harigîtâ zu verstehen. Dem Inhalte nach ist die Pâñcarâtralehre, wie sie in diesen Texten dargestellt wird, eine Verschmelzung der Lehre von Vishṇu-Krishṇa mit den Prinzipien der Sâñkhyalehre, welche hier unvollständig, mit Fremdartigem untermischt und noch ohne die spätere Rangordnung erscheinen, woraus wohl ein Schlufs auf ihr relativ höheres Alter berechtigt ist. Vâsudeva ist der Âtman, dieser aber entfaltet aus sich die psychischen Faktoren. Aus dem *Purusha* oder *Kshetrajña* emaniert nach Sâñkhyaweise der *Jîva*, aus diesem das *Manas*, aus diesem der *Ahañkâra*. Dies sind die vier *Vyûha*'s oder Zerlegungen der Wesenheit des Vishṇu, welche dann wiederum im engen Anschlufs an die Krishṇalegende nach diesem selbst, sowie nach seinem Bruder, Sohn und Enkel benannt werden, wie folgendes Schema zeigt:

1. *Vâsudeva* = *Kshetrajña*, der höchste Purusha.
2. *Sañkarshaṇa* = *Jîva*, die individuelle Seele.
3. *Pradyumna* = *Manas*, Verstand.
4. *Aniruddha* = *Ahañkâra*, das Ichbewufstsein.

Aniruddha wird S. 775 Vers 62 als identisch mit Gott

Brahmán, S. 776 Vers 74 als Vater des Brahmán bezeichnet: „Aus Aniruddha entspringt weiter Gott Brahmán, indem er aus dem in dessen Nabel wurzelnden Lotos hervortritt, aus Gott Brahmán endlich entstehen alle Wesen, die beweglichen und die unbeweglichen. Das, wisse, ist die Schöpfung, welche immer wieder und wieder zu Anfang eines Kalpa erfolgt, wie Aufgang und Untergang der Sonne im Himmelsraum." Den genannten vier Evolutionen entspricht ein stufenweises Eingehen derer, welche den Vâsudeva in gläubiger Verehrung *(bhakti)* geliebt haben; S. 825 Vers 13 fg.: „Die nun, welche in dieser Welt fleckenlos, frei von Gutem und Bösem leben, für diese den Weg des Friedens Gehenden ist der die Finsternis in aller Welt verscheuchende Sonnengott die Eingangspforte. Nachdem dort ihr ganzer Körper von der Sonne verzehrt ist, gehen sie unsichtbar für jeden überall und atomklein geworden zu jenem Gotte ein. Und auch von ihm entlassen, nachdem sie in ihm, dem Aniruddha geweilt hatten, gehen sie, zum Manas geworden, in Pradyumna ein; und auch von Pradyumna freigelassen, gehen sie sodann in den Jîva, d. i. Sañkarshaṇa, ein, sie die vorzüglichsten Brahmanen, die Sâñkhya's mitsamt den Bhâgavata's. Und sodann gehen sie, von dem Dreiguṇawerk befreit, unmittelbar in den höchsten Âtman ein, die besten der Zwiegeborenen, zu dem guṇalosen Kshetrajña. Dieser Kshetrajña ist in Wahrheit Vâsudeva, der Befasser *(âvâsa)* des Weltalls."

Bemerkenswert ist die Äufserung S. 846 Vers 62, dafs Anhänger dieser Lehre „nicht leicht in gröfserer Zahl zu finden seien", sowie die Ausführung S. 842 fg., wonach diese ewige Satzung siebenmal aus der Welt geschwunden und jedesmal wiederhergestellt worden sei. Wenn auch diese siebenmalige Wiederherstellung dort mit den sieben Geburten des Brahmán in Verbindung gesetzt wird, so dürfen wir doch wohl auch in ihr ein Anzeichen dafür finden, dafs diese monotheistische Sekte sich im Zeitalter des Mahâbhâratam keiner grofsen Popularität erfreute. Diese hat ihr erst Râmânuja um 1200 p. C. gesichert.

# III. Kosmologie und Psychologie.

## 1. Vorbemerkungen.

Die auffallende Erscheinung, dafs im spätern Sâṅkhyam aus der Prakṛiti zunächst eine Reihe psychischer Organe, wie *Buddhi, Ahaṅkâra, Manas* usw., und aus diesen erst die materielle Natur hervorwächst, findet ihre Erklärung in dem Umstande, dafs in der Vedaphilosophie das weltschaffende Prinzip vielfach als eine menschenähnliche Persönlichkeit mit psychischen und physischen Organen vorgestellt wurde. Nachdem dieser Weltschöpfer sich zum Purusha, dem Subjekte des Erkennens, verflüchtigt hatte, und die ganze Weltentwicklung aus der ungeistigen Prakṛiti abgeleitet wurde, ging es nicht mehr an, ihr wie vordem dem Weltschöpfer, die als kosmische Potenzen aufgefafsten intellektuellen Kräfte beizulegen, und so wurden Buddhi, Ahaṅkâra und Manas des kosmischen Charakters, den sie als die geistigen Kräfte des Weltschöpfers gehabt hatten, entkleidet, und es blieb nur noch ihre Bedeutung als individuelle Funktionen übrig. Diese aber, da sie der ungeistigen Prakṛiti nicht als Eigenschaften, wie vordem dem Schöpfer, beigelegt werden konnten, wurden nunmehr als eine stufenweise aus ihr erfolgende Emanation oder Evolution abgeleitet.

Wir wollen diesen ihren Übergang von kosmisch-psychischen Eigenschaften des Weltschöpfers zu individuell-psychischen Produkten der Prakṛiti an der Hand von Beispielen kurz skizzieren.

## 2. Die psychisch-kosmischen Organe des Weltschöpfers.

Schon der Purushahymnus Ṛigveda 10,90 schildert, wie wir oben I, 1 S. 150 fg. gesehen haben, den Weltschöpfer als ein menschenartiges Wesen, aus dessen Organen die Dinge entspringen, Vers 13—14:

> Aus seinem Manas ist der Mond geworden,
> Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn,
> Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
> Vâyu, der Wind, aus seines Odems Wehn.

Das Reich des Luftraums ward aus seinem Nabel,
Der Himmel aus dem Haupt hervorgebracht,
Die Erde aus den Füfsen, aus dem Ohre
Die Pole, so die Welten sind gemacht.

Im Anschlufs an diese Anschauung schildert die Aitareya-Upanishad 1,1, wie der Âtman aus den Wassern einen Purusha (Mann) hervorholt und formt, und wie aus dessen Mund, Nase, Augen, Ohren, Haut und Herz die Naturerscheinungen von Feuer, Wind, Sonne, Himmelsgegenden, Pflanzen und Mond hervorgehen.

Auf einer ähnlichen Anschauung beruht Muṇḍaka-Upanishad 2,1,3—4:

Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne,
Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer,
Das Wasser und, alltragende, die Erde.

Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
Die Himmelsgegenden die Ohren,
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füfsen Erde:
Er ist das inn're Selbst in allen Wesen.

Hier sind Odem, Verstand und Sinne nicht mehr Eigenschaften des Weltschöpfers, sondern sie werden von ihm erzeugt, könnten also schon die individuellen Organe sein, welche jedoch hier vor den Elementen Äther, Wind, Feuer, Wasser und Erde entstehen, so dafs die Stelle schon den Übergang zu der spätern Sâṅkhya-Anschauung bildet.

Auch in die epische Zeit reicht der psychische und zugleich kosmische Charakter der Organe noch hinein, und das bedeutendste Denkmal dieser Ansschauung ist der Schöpfungsbericht bei Manu I, 5—20. 27, der wegen seiner Wichtigkeit und besondern Schwierigkeit ein näheres Eingehen erfordert und verdient.

### 3. Der Schögfungsbericht des Manu.

Der Gedankengang im allgemeinen ist der, dafs Svayambhû, der durch sich selbst Seiende, zunächst die Wasser

schafft, in welche er sich als goldener Keim senkt, um aus ihnen als der persönliche Brahmán (Vers 9) oder Purusha (Vers 11) hervorzugehen. Wir haben also hier dieselbe Dreiheit der aus einander entstehenden Prinzipien als Urwesen, Urmaterie und Erstgeborener, der wir schon oben in den I, 2 S. 165 gesammelten Stellen begegnet sind. Weiter wird erzählt, wie Brahmán (Purusha) aus den Schalen des Welteis Himmel und Erde bildet und sodann (Vers 14—15) aus seinem Selbste das *Manas*, den *Ahaṅkâra* und den *Mahân Âtmâ (= Buddhi)*, sowie alles Dreiguṇahafte und die fünf Sinnesorgane herausreifst. Hier sind Manas, Ahaṅkâra und Mahân offenbar als kosmische Kräfte des Weltschöpfers zu fassen, denn im folgenden schliefst er feine Teilchen seines Manas und seiner Sinnesorgane in die Körperelemente seines Selbstes *(âtma-mâtrâsu)* ein und bildet dadurch die individuellen Geschöpfe (vgl. Vers 18 und 27). Der ganze Bericht lautet wie folgt.

*Manu I, 5—20. 27.*

5. Diese Welt war finsternisartig, unwahrnehmbar, ohne Merkmale, unerschliefsbar, unerkennbar, gleichsam im Schlafe allerwärts.

6. Da geschah es, dafs der durch sich selbst Seiende, Heilige, Unoffenbare, indem er diese aus den grofsen Elementen und dem übrigen bestehende Welt offenbar machte, er der Kraftvolle in die Erscheinung trat, die Finsternis verscheuchend.

7. Er, der über das Wahrnehmbare Erhabene, der Verborgene, Unoffenbare, Ewige, alle Wesen Befassende, Undenkbare, dieser leuchtete von selbst auf.

8. Er meditierte und beschlofs, aus seinem Leibe die mannigfachen Geschöpfe zu schaffen: da schuf er zu Anfang die Wasser, in diese ergofs er seine Manneskraft.

9. Diese ward zu einem goldenen Ei, an Glanz der tausendstrahligen (Sonne) vergleichbar [vgl. zum folgenden die oben I, 2 S. 169 übersetzte Stelle aus Chând. Up. 3,19]; in ihm wurde er selbst geboren als der Gott Brahmán, der Urvater der ganzen Welt.

10. Die Wasser werden genannt *Nârâḥ*, denn die Wasser sind Kinder des Nara [des weltschaffenden Purusha]; weil sie einst sein Aufenthalt *(ayanam)* waren, darum heifst er Nârâyaṇa. [Vgl. Mahâbh. XII, 341,40 S. 798 wie auch III, 12952. 15819.]

11. Was jene unoffenbare, ewige, seiende und nichtseiende Ursache ist, aus dieser umgeschaffen wird jener Purusha in der Welt als der Brahmán bezeichnet.

12. Jener Heilige, nachdem er in jenem Ei ein Jahr lang geweilt hatte, machte selbst durch die Meditation seiner selbst jenes Ei entzwei.

13. Aus seinen beiden Schalen bildete er den Himmel und die Erde, den Himmelsraum dazwischen, die acht Himmelsgegenden und den ewigen Sitz der Wasser.

14. Auch rifs er aus seinem Selbst heraus das seinem Wesen nach seiende und nichtseiende *Manas*, und aus dem Manas den *Ahaṅkâra*, den ichbewufsten, herrischen.

15. Ferner den *Mahân Âtmâ* (den grofsen Âtman) und alles was aus den drei Guṇa's besteht, sowie auch als die Ergreifer der Sinnendinge nach einander die fünf Sinnesorgane.

16. Indem er von allen diesen sechs unermefslich Kräftigen [den fünf Indriya's und dem Manas] feine Teilchen einschlofs in die Körperelemente seines Selbstes, schuf er alle Wesen.

17. Weil die sechs feinen Teilchen seiner Gestalt in jenen (Wesen) ihren Wohnsitz nehmen *(âçrayanti)*, darum nennen die Weisen seine Gestalt seinen Körper *(çarîram)*.

18. In diesen (kosmischen Körper) gehen ein die grofsen Elemente mitsamt ihren Verrichtungen und auch sein ewiges Manas, welches mittels kleiner Teilchen (seiner selbst) alle Wesen bildet.

19. Aber diese vergängliche Welt entsteht aus dem Unvergänglichen, nämlich aus den feinen Bestandteilen jener sieben unermefslich kräftigen Purusha's [des Manas, der Indriya's und der fünf grofsen Elemente, anders oben I, 1 S. 199].

20. Von diesen [fünf Elementen, Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde] erlangt das jedesmal folgende die Qualität des

jedesmal vorhergehenden [der Äther den Ton, der Wind Ton und Gefühl, das Feuer Ton, Gefühl und Gestalt, das Wasser Ton, Gefühl, Gestalt und Geschmack, die Erde Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack und Geruch]; der wievielte einer von ihnen ist, so viele Qualitäten besitzt er. [Über die Akkumulationstheorie, wie wir sie nennen wollen, siehe weiter unten.]

27. Was aber jene verschwindend kleinen Quanta der Halbzehne (der fünf Elemente) sind, mittels derer entsteht diese ganze Welt nach der Ordnung.

### 4. Allmählicher Übergang der Schöpfertätigkeit vom Âtman auf die Prakṛiti.

Zahlreich, aber meist nur kurz und wenig zusammenstimmend sind die im Mahâbhâratam vorkommenden Äufserungen über die Entstehung der Welt. Ihre Widersprüche erklären sich, abgesehen davon, dafs wir es mit Dichtern und nicht mit Philosophen zu tun haben, hauptsächlich daraus, dafs auf religiösem Gebiete, wie schon oben I, 1 S. 180 auseinandergesetzt wurde, das Neue nie mit dem durch geheiligte Traditionen geschützten Alten aufräumen darf, vielmehr genötigt ist, sich zwischen den noch fortbestehenden Ruinen anzubauen, wodurch dann das Ganze, je länger je mehr, ein immer buntscheckigeres Aussehen gewinnt. Im allgemeinen läfst sich beobachten, wie im Mahâbhâratam die Rolle des Weltschöpfers mehr und mehr von dem Purusha auf die Prakṛiti übertragen wird, aber wir dürfen uns nicht wundern, wenn gelegentlich nahe neben einander und wohl gar in demselben Adhyâya die Entstehung der Welt ganz aus der Prakṛiti abgeleitet wird und daneben dann plötzlich und unvermittelt die alte, zur abgestorbenen Phrase gewordene Behauptung der Weltschöpfung durch den Âtman als Brahmán, Vishṇu, Kṛishṇa, Nârâyaṇa zum Durchbruche kommt. Wir wollen versuchen, den Übergang vom Alten zum Neuen, von dem weltschaffenden Âtman zur weltschaffenden Prakṛiti an der Hand der Texte kurz zu skizzieren.

In nahem Anschlufs an den Schöpfungsbericht des Manu schildert XII, 311,3 fg. S. 644 fg. wie der Urschöpfer aus

einem goldenen Ei den Gott Brahmán schafft: „Nachdem er ein Jahr lang in dem Ei geweilt hatte, trat der grofse Weise aus ihm hervor und fügte [die Schalen als] die ganze Erde und den Himmel droben zusammen . . . und zwischen diesen beiden Schalen bildete der Herr den Luftraum.“ Nicht recht dazu stimmen will es, wenn Vers 7 fg. geschildert wird, wie der Urschöpfer nach der grofsen Brahmannacht den Ahañkâra als ein Geschöpf von göttlicher Wesenheit sowie vier weitere Söhne schafft, unter denen nach dem Kommentar Manas, Buddhi, Ahañkâra und Cittam als *vyashṭi*, d. h. als psychische Prinzipien zu verstehen sein sollen. Von diesen als Vätern stammen dann, wie der Kommentar erklärt, die Indriya's, vom Ahañkâra aber die fünf Elemente mit ihren spezifischen Qualitäten.

In ähnlicher Weise schildert XII, 233,2 fg. S. 336 fg., wie das glanzreiche, reine Brahman am Anfange des Welttages vermöge der *Avidyâ* (des Nichtwissens) die Welt, und zwar zu Anfang den Mahân Âtmâ und daneben das Manas schafft, mittels dessen er sodann die fünf Elemente hervorbringt, welche mit Mahân und Manas zu den sieben Manasartigen (Vers 3), oder zu den siebenfach vorhandenen Âtman's (Vers 10) zusammen addiert werden.

XII, 182,11 fg. S. 145 nimmt drei Anläufe, um aus dem *Mânasa* (Vers 11) oder dem *Svayambhû* (Vers 15) oder dem Âtman = Vishṇu (Vers 19 fg.) zunächst, das erstemal durch die Zwischenstufe des Mahân, die beiden andern Male direkt den Ahañkâra zu schaffen, welcher hier wie öfter mit dem aus dem Lotos entsprungenen Brahmán identifiziert wird, und weiter die Vers 14 noch nicht in der richtigen Reihenfolge genannten Elemente hervorgehen läfst.

Eine etwas andere Anschauung bekundet XII, 207,8 fg. S. 233 fg., wo der höchste Purusha zunächst die fünf Elemente schafft, sodann seine Wohnung in den Wassern nimmt und aus ihnen als Sañkarshaṇa (nach dem Kommentar = Ahañkâra) hervortritt, welcher aus seinem Nabel eine himmlische Lotosblume und aus dieser den heiligen Gott Brahmán hervorgehen läfst.

Schon erwähnt wurde die Erzählung XII, 349,20 fg. S. 851, nach welcher Nârâyaṇa aus dem Lotos den Gott Brahmán hervorgehen läfst, der, unfähig, die Welten zu schaffen, demütig vor seinen Vater tritt und die von diesem erdachte Buddhi empfängt, um mittels derselben die Welten zu schaffen.

Während die bisher zitierten Stellen die Welt aus dem höchsten Wesen in irgend einer seiner Formen ableiten, so tritt in einer Reihe anderer Zeugnisse immer bestimmter neben den Purusha als zeugendes die Prakṛiti als gebärendes Prinzip, bleibt aber dabei immer noch vom Purusha abhängig. Diese Anschauung findet sich besonders in der Bhagavadgîtâ vertreten. VI, 33,4 S. 69 sagt der Heilige: „Von mir in der Gestalt des Unentfalteten *(avyaktam)* ist diese ganze Welt ausgebreitet worden.“ Vers 8 schafft der höchste Geist die Schar der Wesen, indem er sich „auf seine eigene Natur *(prakṛitim svâm)* stützt“, und nach Vers 10 „gebiert die Prakṛiti das Bewegliche und Unbewegliche“, indem sie durch den Purusha als Aufseher dazu angetrieben wird.

VI, 31,4—7 S. 63 unterscheidet der Gott an sich zwei Naturen *(prakṛiti)*, eine niedere, achtfache, bestehend aus den Elementen nebst Manas, Buddhi und Ahaṅkâra, und eine höhere, „von der diese ganze Welt getragen wird“, und wie hier die Weltschöpfung, so werden VI, 29,14 S. 56 das Tätersein und die Werke im einzelnen vom Purusha auf die eigene Natur *(svabhâva = prakṛiti)* der Wesen übertragen.

Härter treten oft im Mokshadharma vermöge der Inkonzinnität dieses Werkes die Widersprüche neben einander. Als Beispiel möge es genügen, auf XII, 210 hinzuweisen, wo Vers 10 Vâsudeva als der Purusha, als Vishṇu, als das unoffenbare, ewige Brahman, der Urheber von Schöpfung und Vergang ist, der nach Vers 15 Väter, Götter und Ṛishi's, die Menschen und die Dämonen, das Gute wie das Böse schafft, während es Vers 25 fg. heifst, dafs die Prakṛiti die vom Purusha verwalteten Zustände gebäre; „dann entwickelt sich die durch sie (die Prakṛiti oder die Zustände, *atas*) vorher mit den Ursachen ihrer Entstehung ausgestattete Welt. Wie an einer Fackel andre Fackeln tausendfach sich entzünden, so

gebiert die Prakṛiti und wird doch wegen ihrer Unerschöpflichkeit nicht vermindert. Aus dem Unentfalteten (der Prakṛiti) entsteht die werkbedingte Buddhi, und sie erzeugt den Ahañkâra; aus dem Ahañkâra [entspringt] der Äther, aus dem Äther entsteht der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus diesem das Wasser und aus dem Wasser geht die Erde hervor; diese acht sind die Grundnaturen und in ihnen ist die Welt gegründet". An dieser Stelle haben wir den Übergang der Upanishadlehre zum spätern orthodoxen Sâñkhyam unmittelbar vor Augen.

Deutlich tritt die Scheidung zwischen Prakṛiti und Purusha hervor in Stellen wie XII, 237,32 S. 353: „Das Entfaltete und das Unentfaltete [die Prakṛiti] wird aufgefafst als ein Ungeistiges, und auch das [noch zur Prakṛiti gehörige] Sattvam und der Kshetrajña [Purusha] werden als zwei verschiedene aufgezeigt." Vgl. XII, 211,15 S. 250: „So soll der Weise diesen Unterschied erfassen zwischen dem Sattvam [als Vertreter der Prakṛiti] und dem Kshetrajña; wenn er mit Fleifs sich dieser Sache hingibt, wird er nicht wieder in die Prakṛiti verfallen." XII, 310,10 u. 11 S. 642: „Als die acht schöpferischen Potenzen bezeichnen die Kenner des innern Selbstes: das Unentfaltete, den Mahân und den Ahañkâra, dazu kommen Erde, Wind, Äther, Wasser und Feuer als fünftes."

### 5. Weltperioden und Weltvernichtung.

Metaphysisch ist die von jeher dunkel gefühlte Abhängigkeit der sichtbaren Welt von einem Unsichtbaren, Unerkennbaren. Diese Abhängigkeit ist es im Grunde, welche in der physischen, unserm Intellekte allein zu Gebote stehenden Vorstellungsform der Kausalität als eine Schöpfung der Welt durch das Urwesen oder aus ihm erscheint. Daher sehen wir wie bei andern Völkern so auch bei den Indern im Veda zahlreiche Schöpfungsmythen aufkommen. Diese Schöpfung der Welt ist in den Upanishad's, mit Ausnahme der spätesten, ohne Zweifel als ein einmaliger, zu einer bestimmten Zeit stattfindender Akt zu denken. Eine solche Vorstellung war

aber nicht mehr aufrecht zu halten, nachdem der Seelenwanderungsglaube aufgekommen war, welcher jedes Leben als die notwendige Frucht eines zeitlich vorhergegangenen Daseins auffafst, wodurch dann der Sañsâra, die Kette der Lebensläufe keinen Anfang haben kann, sondern ins Unendliche zurückreicht. Diese Anfanglosigkeit des Sañsâra verknüpfte sich nun mit der Theorie von der Weltschöpfung in der Weise, dafs die Schöpfung nicht als ein einmaliger, sondern als ein in grofsen Perioden sich wiederholender Vorgang aufgefafst wird, wodurch dann die Anfanglosigkeit der Seelenwanderung gewahrt bleibt. Schon in der Çvetâçvatara- und Maitrâyaṇîya-Upanishad sahen wir (oben I, 2 S. 201 fg.) die Lehre von der periodisch wiederkehrenden Weltschöpfung und Weltvernichtung auftauchen. In der epischen Zeit hat sich diese Vorstellung zu der Theorie der Kalpa's oder Weltperioden fortgebildet, welcher wir Manu I, 52—57. 65—86 und in nahem Anschlusse daran Mahâbh. XII, 232 S. 333 fg. sowie an manchen andern Stellen des grofsen Epos begegnen. Die Grundzüge der Lehre sind nach den beiden genannten Stellen folgende.

Wie die Griechen ihr goldenes, silbernes, ehernes und eisernes Zeitalter haben, so unterscheiden in bemerkenswerter Analogie die Inder innerhalb des Kalpa, der zwischen Weltschöpfung und Weltvergang liegenden Periode, vier *Yuga* genannte Weltalter, *Kṛitam*, *Tretâ*, *Drâpara* und *Kali* mit zunehmendem Verfall der physischen und moralischen Kraft des Menschen. Vgl. Manu I, 81 fg. (fast wörtlich übereinstimmend mit Mahâbh. XII, 232,23 fg. S. 334 fg.): „In dem Weltalter Kṛitam ist die Gerechtigkeit vierfüfsig und ebenso die Wahrheit; in diesem Zeitalter gibt es keine Bereicherung, die den Menschen durch Ungerechtigkeit erwüchse. In den folgenden Weltaltern wird die Gerechtigkeit infolge der Bereicherung je um einen Fufs verringert, und die Gerechtigkeit entweicht durch Diebstahl, Unwahrheit und Trug je um einen Fufs. Im Kṛitam sind die Menschen ohne Krankheiten, bringen alle ihre Pläne zum Gelingen und leben vierhundert Jahre, in der Tretâ und den folgenden Weltaltern nimmt ihre Lebensdauer je um ein Viertel ab ... Askese gilt für die höchste

Aufgabe im Weltalter Kṛitam, Erkenntnis in der Tretâ, Opfer im Dvâpara und nur das Geben im Weltalter Kali.“ Auch die Dauer der Zeitalter ist an beiden Stellen die gleiche. Sie ist für Kṛitam 4000, für Tretâ 3000, für Dvâpara 2000, für Kali 1000 Jahre. Jedes Zeitalter hat seine Morgendämmerung und Abenddämmerung, deren jede ein Zehntel der Dauer des Zeitalters beträgt, so daſs in Summa 4800 + 3600 + 2400 + 1200 = 12000 Jahre herauskommen. (Zweifelhaft bleibt, ob dabei Menschenjahre zu 360 Tagen, oder, nach Harivañça 515, Götterjahre zu 360 × 360 Tagen zu verstehen sind.) Diese vier Menschen-Yuga's machen zusammen ein Götter-Yugam aus, und tausend solcher Götter-Yuga's bilden einen Brahmantag, von der Schöpfung bis zur Vernichtung reichend, auf welchen eine ebenso lange Brahmannacht von der Vernichtung bis zur abermaligen Schöpfung folgt. Hiernach würde ein Kalpa, d. h. ein Brahmantag zwölf Millionen Jahre dauern. An seinem Ende werden alle Wesen in Brahman resorbiert, um bei der Neuschöpfung wieder aus ihm hervorzugehen; in diesem Sinne sagt Kṛishṇa in der Bhagavadgîtâ VI, 33,7 S. 70: „Alle Wesen, o Sohn der Kuntî, gehen zurück in meine Natur *(prakṛiti)*, wenn ein Kalpa zu Ende geht, und wiederum bin ich es, der sie am Anfang des nächsten Kalpa erschafft.“

Über die jedesmalige Weltvernichtung bietet der Mokshadharma zwei phantastisch ausgemalte Berichte, XII, 234,1—19 S. 340 fg. und XII, 312,1—17 S. 646 fg. Das Wesentliche derselben findet sich kurz zusammengefaſst an einer dritten Stelle, XII, 339,29—31 S. 773: „Die Erde, dieser Standort der Lebewelt, zergeht im Wasser, das Wasser im Feuer, das Feuer im Winde, der Wind zergeht im Äther, der Äther im [kosmischen] Manas, das Manas als höchstes Element zergeht im Unentfalteten, das Unentfaltete zergeht im tatenlosen Purusha, über ihm gibt es keinen höhern, über dem ewigen Purusha.“

### 6. Die Prakṛiti und ihre drei Guṇa's.

Alles in der Natur, alles Psychische und alles Physische ist nach Anschauung des Sâñkhyasystems das Produkt dreier Faktoren, welche daher *Guṇa*, Faktor *(guṇa* von *guṇayati*

multiplizieren, nicht umgekehrt) heifsen. Ihre Namen sind: *Sattvam*, Güte, *Rajas*, Leidenschaft, *Tamas*, Finsternis. Während alles Entfaltete das Produkt dieser Faktoren ist, so bildet die Summe derselben das Unentfaltete, d. h. die Prakṛiti. Sie ist nur der „Gleichgewichtszustand“ *(sâmyâvasthâ)* der drei Guṇa's, welche, aus dem Gleichgewichte gebracht, durch Verschlingung mit einander die Dinge hervorbringen. Somit sind die drei Guṇa's die Prakṛiti selbst (vgl. z. B. XIV, 39,24 S. 957), und es ist nur ein unvorsichtiger Ausdruck, wenn an Stelle dieser Identität die Kausalität tritt und gesagt wird, die Prakṛiti bringe die Guṇa's hervor wie die Spinne den Faden, XII, 194,49 S. 185 und XII, 249,2 S. 390. Vgl. VI, 37,19 S. 88 u. ö.

Wir haben oben I, 2 S. 226 fg. den Ursprung der Guṇalehre auf Chând. Up. 6,4 zurückgeführt, und der dabei als Mittelglied dienende Vers von der Ziege und ihren drei Jungen Çvet. Up. 4,5 läfst wohl kaum einen Zweifel darüber aufkommen, dafs es die Chând. Up. 6,4 genannten drei Grundstoffe *Tejas*, *Âpas* und *Annam* sind, welche sich im Sâñkhyam zu den drei Grundkräften im Menschen wie in der Natur fortentwickelt haben.

Die Namen der drei Guṇa's, welche unseres Wissens zuerst Maitr. Up. 4,3 und 5,2, sowie bei Manu und im Mahâbhâratam vorkommen, weisen darauf hin, dafs die Guṇa's ursprünglich als psychische Phänomene gefafst und erst sekundär auf die diese hervorrufenden Naturverhältnisse übertragen worden sind. *Rajas* (Dunst, Staub, Leidenschaft) bedeutet ursprünglich das von Leidenschaft erregte Innere des Menschen. Im Gegensatze dazu ist *Sattvam* (Wesenheit, Güte) der intellektuelle, von Leidenschaft freie und daher schlechthin gute Teil der Innennatur, während *Tamas* (Finsternis, Dumpfheit) nach der andern Seite hin die noch durch keine Leidenschaft erregte, in träger Stagnation verharrende Seite unseres Wesens bedeutet, welche vermöge der ihr eigenen Trübe und Verblendung des Bewufstseins zum zügellosen Sinnengenusse fortreifsen kann. So sind Sattvam, Rajas und Tamas ursprünglich Bestimmungen der Buddhi, d. h. des Bewufstseins; XII, 194, 22—23 S. 182 fg.: „Die Buddhi, wenn sie im Menschen wohnt,

befindet sich in drei Zuständen; manchmal empfängt sie Lust [durch das Sattvam], manchmal wird sie in Leid versetzt [durch das Rajas], manchmal befindet sie sich so, dafs sie weder von Lust, noch von Unlust berührt wird [vermöge des Tamas].“ Vgl. Manu XII, 26: „Das Sattvam ist Wissen, das Tamas Nichtwissen, das Rajas ist Liebe und Hafs; so ist die Naturbeschaffenheit dieser drei, welche alldurchdringend in allen Wesen ihren Sitz hat.“

Weiter nun aber und in sekundärem Sinne werden diese drei subjektiven Gemütszustände übertragen auf alle sie veranlassenden Dinge und Verhältnisse der Aufsenwelt, und in diesem Sinne ist alles, was eine rein intellektuelle Freude hervorruft, Sattvam, alles, was das Gefühl der Unlust erweckt und somit zum Handeln treibt, ist Rajas, und alles, was weder Lust noch Unlust erregt, und daher den Menschen veranlafst, in träger Gleichgültigkeit zu verharren, ist Tamas: XII, 194,27 fg. S. 183: „Das Sattvam ist Lust, das Rajas ist Leid, das Tamas ist Dumpfheit, so sind diese drei; alle in der Welt herrschenden Zustände bestehen aus diesen dreien im Verein. Sattvam, Rajas und Tamas sind bei den Lebenden allezeit zusammenhängend, und dementsprechend ist in den Wesen eine dreifache Empfindung [von Lust, Leid und Gleichgültigkeit] vorhanden ... Wenn nun etwas als angenehm im Körper oder im Geiste sich kundgibt, so mufs man dies daraus erklären, dafs die Empfindung für das Sattvam sich geltend macht. Wenn hingegen etwas als unangenehm uns berührt, indem es Unlust erregt, so soll man denken, das Rajas macht sich geltend, und es nicht beachten oder sich darum kümmern. Und endlich, wenn etwas als Dumpfheit undeutlich in das Bewufstsein tritt, ohne recht erschlossen oder erkannt werden zu können, das soll man als Tamas auffassen.“ Ähnlich entwickelt die Bhagavadgîtâ VI, 38,5 fg. S. 90, ohne deutliche Scheidung des subjektiven und objektiven Momentes, wie das Sattvam erhellend und leidlos sei, das Rajas die Leidenschaft errege und das Tamas betäubend wirke. In gleicher Weise laufen die subjektiven Zustände und die sie veranlassenden objektiven Verhältnisse durch einander an den zahlreichen Stellen, welche die Wirkungen

von Sattvam, Rajas und Tamas im einzelnen schildern; die ausführlichsten dürften XII, 313,17—28, übersetzt S. 649 fg. sowie XIV, 36—38 S. 949 fg. sein: andere finden sich Maitr. Up. 3,5 S. 324 unserer Übersetzung. Manu XII, 31—33, Mahâbh. XII, 212,22—23 S. 253. XII, 248,20—25 S. 387. Als eine kürzere Probe solcher Aufzählungen mag hier noch XII, 194,34—36 S. 183 fg. stehen: „Freude, Befriedigung, Wonne und Freiheit von Sorgen, wo diese auftreten, da sagt man, daſs die Qualitäten des Sattvam sich so oder so betätigen. Unbefriedigung, Qual, Kummer, Begierde und Ungeduld, diese, mag man ihre Gründe kennen oder nicht, werden angesehen als Merkmale des Rajas. Als Dünkel, Verblendung, Unbesonnenheit, Schlaf und Trägheit, als eines oder das andere von diesen, machen sich die verschiedenen Eigenschaften des Tamas geltend."

Über das Zusammenwirken der drei Guṇa's gibt die Anugîtâ XIV, 39 S. 955 fg. einigen Aufschluſs. Danach stützen sie sich alle gegenseitig und richten sich nach einander (Vers 2), reichen über einander hinaus und überbieten sich (Vers 5). Alle drei Guṇa's sind in allem vorhanden: „Soweit das Sattvam sich erstreckt, reicht auch das Rajas, soweit das Tamas und das Sattvam sich erstrecken, soweit wird auch das Rajas anerkannt" (Vers 3): als Beispiel wird (Vers 13 fg.) die Sonne angeführt, welche vermöge ihres Sattvam erhellt, vermöge ihres Rajas erhitzt und vermöge ihres Tamas den Bösewicht in Bestürzung versetzt. Durchführbar ist diese Scheidung freilich nicht, denn es sind nicht zwei Elemente in der Sonne, sondern ein und dasselbe Element des Lichts, welches den Guten erfreut und den Bösen schreckt: ebenso ist es ein und derselbe Spielgewinn, welcher vermöge der gleichen Eigenschaften den Gewinnenden mit Lust (Sattvam) und den Verlierenden mit Unlust (Rajas) erfüllt.

Da es die Prakṛiti ist, welche den Purusha bindet und von welcher er durch die Erlösung befreit wird, so wird vielfach diese Bindung und Erlösung auf die Guṇa's zurückgeführt, wobei die Bedeutung von *guṇa* = Strick spielend verwendet wird. So schildert Bhagavadgîtâ XIV (VI. 38,5 fg.

S. 90 fg.), wie das Sattvam durch die Berührung mit der Lust, das Rajas durch die Berührung mit der Begierde und das Tamas durch Unbesonnenheit, Schlaffheit und Schlaf den Purusha in der Prakṛiti gebunden hält. Die Anugîtâ beschreibt XIV, 31 S. 935 fg., wie die drei Guṇa's die wahren Feinde des Menschen sind, welche mit allen Waffen bekämpft werden müssen, und XII, 249 S. 390 fordert dazu auf, die Guṇa's durch Erkenntnis abzuschütteln, wobei es als eine offene Frage behandelt wird, ob hierdurch die Guṇa's vernichtet oder blofs im Menschen latent werden. Dieselbe Alternative findet sich XII, 285,41 S. 538.

Dementsprechend werden die moralischen Qualitäten des Menschen vielfach aus dem Überwiegen des einen oder andern Guṇa erklärt; so unterscheidet XII, 348,68 fg. S. 847 fg. drei Klassen von Menschen, die *Sâttvika*'s, denen die Erlösung gewifs ist, die *Vyâmiçra*'s, bei denen die rajas- und tamashafte Natur dem Sattvam beigemischt ist, und die *Vaikârika*'s, die Anhänger des Umgewandelten, in welchem von der Buddhi bis zu den Elementen herab, je ferner dem Ursprung, um so mehr ein Überwiegen des Tamas angenommen wird. Wenn es freilich Vers 79 von diesen Vaikârika's heifst, dafs sie das Sattvam ganz entbehren, so widerspricht das der oben erwähnten Annahme, dafs alle Guṇa's in allem vorhanden sind.

Allgemein ist die Anschauung, dafs in der Götterwelt das Sattvam, in der Menschenwelt das Rajas, in der Tier- und Pflanzenwelt das Tamas überwiegt, und in grofsem Stile schildert die Anugîtâ XIV, 36—38 S. 948—954, wie die Aufwärtsströmenden *(ûrdhvasrotas)* vermöge des Sattvam der Götterwelt zustreben, die Herwärtsströmenden *(arvâksrotas)* vermöge des Rajas unserm Erdendasein anheimfallen, und die Abwärtsströmenden *(avâksrotas)*, weil das Tamas in ihnen überwiegt, einem Dasein in Tierleibern und Pflanzenleibern sowie in der Hölle entgegengehen.

## 7. Die Prakṛiti und ihre Entfaltungen.

Auf keinem Punkte der epischen Philosophie tritt der unsichere, gärende, nach neuen Formen suchende und immer

wieder in das Alte zurückfallende Charakter derselben so deutlich zutage, wie bei der Lehre von den aus der *Prakṛiti* sich entfaltenden psychischen Organen und kosmischen Elementen. Es bedurfte offenbar längerer Zeit, um von dem Weltschöpfer, welcher aus seinem Leibe die Körper, aus seinen Organen die Einzelorgane der Wesen schafft, den Übergang zu gewinnen zu der Prakṛiti des spätern Sâñkhyam, welche, selbst unbewufst, aus ihrem Schofse die gleichfalls unbewufsten und vom Purusha mit Geist zu durchleuchtenden psychischen Organe schafft, zunächst die *Buddhi* (= *Mahân*), aus dieser den *Ahañkâra*, aus diesem einerseits das *Manas* und die zehn *Indriya*'s, andererseits die fünf *Tanmâtra*'s, aus welchen letztern die fünf groben Elemente hervorgehen. Als Beispiel für dieses unsichere Tasten und Suchen kann Anugîtâ 35 (XIV, 35 S. 942 fg.) dienen, wo Vers 16 der in allen Wesen weilende Âtman als die unwiderlegliche Realität bezeichnet wird, weiter aber Buddhi, Ahañkâra, Indriya's, die grofsen Elemente und ihre spezifischen Qualitäten Vers 20 aus dem Avyaktam, Vers 22 aus dem Brahman, Vers 34 aus dem Satyam abgeleitet werden und endlich am Schlusse Vers 47—48 die fünfundzwanzig Prinzipien der Sâñkhyalehre mit deutlicher Gegenüberstellung des Purusha und der übrigen vierundzwanzig aufgezählt werden.

Manche Stellen lassen noch ganz in der Weise der alten Upanishad's, wohl mit besonderer Bezugnahme auf Taitt. Up. 2,1 die fünf Elemente unmittelbar aus dem Âtman hervorgehen, XII, 247,6 S. 385: „Fünf grofse Elemente also gibt es, und aus ihnen stellte der Wesensschöpfer in allen Wesen eine Mannigfaltigkeit her, je nachdem er diesen oder jenen im Auge hatte.“ In ähnlicher Weise schildert XII, 183 S. 148 fg., wie aus dem *Mânasa*, dem als Urwesen wir schon oben begegneten, durch Vermittlung des Äthers (wie es nach Vers 9 scheint) das Wasser, aus diesem der Wind, aus Wind und Feuer die Sonne und aus Verdichtung des zurückbleibenden Wassers die Erde entsteht. Noch mehr an Taitt. Up. 2,1 schliefst sich die Stelle XII, 202,1 S. 218 an: „Aus dem Unvergänglichen (vgl. Bṛih. Up. 3,8,9) ist der Äther entstanden, aus diesem der Wind, aus diesem das Feuer, aus diesem das

Wasser, aus dem Wasser die Erde, auf der Erde entsteht die Welt der Lebenden.“ Auch nach XII, 275,6 fg. S. 479 sind die fünf Elemente nebst Kâla, der Zeit, als sechstem „ewige, unwandelbare, beständige Anhäufungen der grofsen Energie (*tejas*, d. h. des Âtman)“.

Allmählich aber löst sich der Âtman als Purusha von dem Objektiven los und wird darüber erhoben; so wenn es in Anlehnung an Kâṭh. Up. 3,10—13 (Anugîtâ 50,54 fg. S. 990) heifst: „Der Äther ist das oberste Element, über ihm steht der Ahañkâra, über dem Ahañkâra die Buddhi, über der Buddhi der [Mahân] Âtmâ, über diesem das Unentfaltete, über dem Unentfalteten der Purusha.“ Öfter wird der Purusha als *Kshetrajña* zu den objektiven Wesenheiten als achter hinzuaddiert. Nach XII, 248,17 S. 387 gibt es im Menschen die fünf Sinne, das Manas, die Buddhi und den Kshetrajña als achten. Dieselbe Aufzählung finden wir VI, 31,4 S. 63; XII, 285,15 S. 535; XII, 194,12 S. 181. Für die Beliebtheit der Achtzahl bei solchen Aufzählungen spricht auch XII, 275,9 S. 479, wo die Elemente mit Zeit, Entstehen und Vergehen zu achten zusammengezählt werden. Ohne den Kshetrajña werden XII, 275,18 S. 480 Sinne, Cittam, Manas und Buddhi als acht gezählt, zu welchen der Kshetrajña Vers 16 als neunter tritt. Wenig konsequent und an Gedankenlosigkeit streifend ist es, wenn XII, 205,24 S. 228 als der Komplex, welcher ein Wesen (*bhûtam*) genannt wird, der Purusha, die Prakriti, die Buddhi, die Sinnesobjekte und die Sinnesorgane, der Ahañkâra und das hier noch neben ihm erscheinende Ichbewufstsein (*abhimâna*), also im ganzen fünfzehn aufgezählt werden, dann aber dieser ganze Komplex einschliefslich des Purusha aus der Prakriti abgeleitet wird. Zu einer Aufzählung von zwanzig im Körper vorhandenen Bestandteilen kommt es XII, 275, wo Vers 28 fg. die fünf Erkenntnisorgane, das Manas, die fünf Tatorgane, nebst Balam, Cittam und Buddhi mit Zurechnung der drei Guṇa's als siebzehn summiert werden, zu welchen als achtzehntes die Seele (*dehin*), als neunzehntes der Kshetrajña und endlich als zwanzigstes Element seltsamerweise die Körperwärme gerechnet wird. Näher kommt der Evolutionslehre des spätern Sâñkhyam die Aufzählung XII,

313,1—13 S. 648 fg., wo als Entfaltungen der Prakṛiti die fünf Tatorgane, die fünf Erkenntnisorgane, nebst Manas, Ahañkâra und Buddhi aufgezählt werden. Bei diesen und andern Aufzählungen ähnlicher Art, wie sie noch an vielen Stellen vorkommen, handelt es sich meist nur um ein Aneinanderreihen der physischen und psychischen Elemente und allenfalls um eine Rangordnung unter ihnen; seltener sind im Mahâbhâratam die Stellen, wo ein systematisches, stufenweises Hervorgehen dieser Entfaltungen aus der Prakṛiti in der Weise des spätern Sâñkhyam gelehrt wird. Eine solche finden wir in der Anugîtâ XIV, 40—42 S. 957 fg., aus der wir das Wesentliche herausheben; 40,1: „Aus dem Unentfalteten *(avyaktam)* ist zuerst hervorgegangen der Mahân Âtmâ (die grofse Seele, die Weltseele), der grofse Weisheit Besitzende; er wird als der Anfang aller Bestimmungen *(guṇa)* und als die erste Emanation bezeichnet"; 41,1: „Jener zuerst entstandene Mahân wird weiterhin, wenn er sich zu dem Bewufstsein, ein Ich zu sein, fortentwickelt, Ahañkâra genannt, und heifst die zweite Emanation"; 42,1: „Aus dem Ahañkâra sind erzeugt worden die fünf grofsen Elemente, die Erde, der Wind, der Äther, die Wasser und das Licht als fünftes." Nachdem sodann Vers 6 Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack und Geruch und Vers 8 die fünf Prâṇa's, beide Male, wie es scheint, als Produkte der Elemente genannt worden sind, geht Vers 12 fg. zu den elf Sinnesorganen über, „welche aus dem Ahañkâra erzeugt sind", und die dann weiter im einzelnen besprochen werden. Hier haben wir im ganzen und grofsen die Emanationslehre in der Form vor uns, wie sie für das spätere Sâñkhyam mafsgebend geworden ist. Hand in Hand mit dieser Klärung der Verhältnisse geht die schon oben besprochene, immer deutlicher hervortretende Scheidung des Kshetrajña (Purusha) von der Prakṛiti oder von dem Sattvam als ihrem höchsten Vertreter vor sich. XII, 194,44 fg. S. 184: „Das Sattvam und der Kshetrajña haben keine gemeinschaftliche Basis, der letztere vermischt sich niemals mit Sattvam, Manas und allen Qualitäten." XII, 285,33—35 S. 537: „Dieses sollst du begreifen als den Unterschied zwischen Sattvam und Kshetrajña, den schwer unterscheidbaren: das eine schafft die

Eigenschaften, das andere schafft sie nicht. Von Natur sind beide verschieden und doch jederzeit verbunden, ähnlich wie der Fisch von dem Wasser verschieden und doch an dasselbe gebunden ist. Die Guṇa's kennen den Âtman nicht, er aber kennt die Guṇa's von allen Seiten, er ist aber nur ein Beschauer der Guṇa's, während man ihn für ihren Schöpfer hält."

Nach dieser allgemeinen Übersicht haben wir nun die psychischen Organe, Buddhi, Ahañkâra, Manas und Indriya's, sowie die Elemente und ihre spezifischen Qualitäten im einzelnen ins Auge zu fassen.

### 8. Die Buddhi (der Mahân Âtmâ).

Die erste Evolution aus dem Unentfalteten ist nach der schon beigebrachten Stelle XIV, 40,1 S. 957 der Mahân Âtmâ, die grofse Seele, die Weltseele, mit welchem Ausdrucke, wie die folgenden Verse besagen, Buddhi, das Bewufstsein, synonym ist. Unterschieden wurden beide nach Kaṭh. Up. 3,10 und im Anschlufs an diese Stelle gelegentlich im Mahâbhâratam XII, 204,11 S. 225 wie auch XIV, 50,55 S. 991; in der Regel aber sind beide vollkommen gleichbedeutend und weisen darauf hin, dafs wir, wie ja auch der Name Mahân, der Grofse, zu verstehen gibt, unter ihm, unter der Buddhi, das kosmische Bewufstsein, das Bewufstsein als Träger der Welt zu verstehen haben; XIV, 40,6 S. 958: „Durch ihn (den Mahân Âtmâ) sind mit Bewufstsein (*buddhi*) begabt die Welten"; XII, 194,18 S. 182: „Somit ist diese ganze Welt des Unbeweglichen und Beweglichen aus ihr [der Buddhi] bestehend; [mit ihr] vergeht sie und entsteht, somit erweist sie sich als so [durch die Buddhi] bedingt." Diese auch noch Manu 1, 15, oben S. 41 hervortretende kosmische Bedeutung, welche die Buddhi als Erbteil des vedischen Hiraṇyagarbha oder persönlichen Brahmán besitzt, tritt schon im Mahâbhâratam sehr zurück gegen ihre Funktion als psychisches Organ im Innern des Menschen. Hier erfüllt sie den ganzen Körper vom Scheitel bis zur Sohle (XII, 248,15 S. 386 und XII, 285,14 S. 535); sie ist es, welche den drei Guṇa's entsprechend im Körper die Lust, den Schmerz und die Gleichgültigkeit gegen

beides empfindet (XII, 194,22 S. 182 und XII, 285,22 S. 536); sie führt das Manas und die Indriya's wie auch die Eigenschaften der Elemente an (XII, 194,17 S. 182; XII, 248,16 S. 386; XII, 285,18 S. 536); sie ist es, welche mit dem Auge sieht, mit dem Ohre hört usw. (XII, 285,19 S. 536); sie streckt die Sinnesorgane aus sich heraus, wie die Schildkröte ihre Glieder (XII, 248,14 S. 386); sie bedient sich der Sinnesorgane wie einer Lampe, welche nicht selbst sieht, sondern nur das Sehen vermittelt (XII, 285,38 S. 538); aber sie tritt erst in Tätigkeit, nachdem das Manas den Stoff der Sinne bearbeitet hat (XII, 205,9 S. 227): „Zuerst nimmt ein Mensch mittels der Sinne die einzelnen Objekte wahr *(cetayate)*, sodann erwägt er mittels des Manas und dann entscheidet er mittels der Buddhi" (XII, 275,17 S. 480), oder, wie es an drei Stellen in wörtlicher Übereinstimmung heifst: „Das Auge dient nur zum Sehen, das Manas erhebt den Zweifel, die Buddhi entscheidet ihn, der Kshetrajña ist der Zuschauer *(sâkshin)*" (XII, 248,18 S. 387; XII, 285,17 S. 536; XII, 194,13 S. 182). Zwar heifst es XII, 248,13 S. 386 von der Buddhi, dafs sie nicht, wie die Elemente „zu Eigenschaften ausschlage", doch hindert dies nicht, ihr XII, 255,10 S. 403 als fünf Qualitäten „Vergessenmachen des Erwünschten und Unerwünschten, Entscheidung, Vertiefung, Zweifel und Zustimmung" beizulegen; zwei Verse weiter ist sogar die Rede von sechzig Qualitäten der Buddhi, welche jedoch nicht näher bezeichnet werden.

### 9. Der Ahaṅkâra.

„Am Anfang war diese Welt allein der Âtman, in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts anderes als sich selbst. Da rief er zu Anfang aus: «Das bin ich!» Daraus entstand der Name Ich." (Bṛih. Up. 1,4,1.) Diese Upanishadstelle oder doch der ihr zugrunde liegende Gedanke dürfte der erste Keim für den Begriff des Ahaṅkâra gewesen sein; ursprünglich bedeutet dieses Wort nur soviel wie „der Laut Ich" (in dieser Bedeutung noch Brahmasûtra 1,1,28 p. 157,5), dann „der Begriff Ich", „das Ichbewufstsein", zunächst das Ichbewufstsein des Weltschöpfers. Diese kos-

mische Bedeutung hat das Wort auch Chând. Up. 7,25,1 (Übersetzung S. 185) und so auch noch Manu 1,14 (oben S. 41) und an vielen Stellen des Mahâbhâratam. XII, 302,21 und 22 S. 611: „In die Umwandlung übergehend, schafft er (Gott Brahmán) sich selbst durch sich selbst als den Ahaṅkâra, den ichbewufsten Schöpferherrn. Aus ihm, dem Unentfalteten, ist das Entfaltete hervorgegangen: als Quelle des Wissens bezeichnen sie ihn und als den Mahân, als Quelle des Nichtwissens heifst er Ahaṅkâra.“ Nach dieser Stelle scheint der Mahân die bewufste, intellektuelle, der Ahaṅkâra die unbewufste, dem Willen verwandte Seite des Weltschöpfers zu vertreten. Daher wird der Ahaṅkâra oft geradezu mit dem Weltschöpfer identifiziert; er ist Aniruddha (XII, 339,41 S. 774), ist Prajâpati (XIV, 41,2 S. 959), und das Wort Ahaṅkâra wird für synonym mit Brahmán erklärt (XII, 339,62 S. 775 und XII, 347,21 S. 834). Dieser kosmische Ahaṅkâra ist es, welcher mittels des Manas die Welten schafft (XIV, 41,3 S. 959), vermöge des ihm innewohnenden Rajas die Welt belebt (XIV, 41,5 S. 959): er ist der Grund der Welt (XII, 212,19 S. 253), ist der Ursprung der Elemente (XII, 302,24 S. 611; XIV, 40,9 S. 958; XIV, 41,2 S. 959; XII, 182,13 und 14 S. 145). Dieses bleibt er auch, indem er sich im weitern Verlaufe zu einem psychischen Faktor fortentwickelt, welcher als solcher das willensartige Element in den Wesen bildet: er wird „die Seele von allen Wesen“ genannt (XII, 182,16 S. 146): er betört den Menschen, so dafs dieser wähnt: „Ich bin der Handelnde“ (VI, 27,27 S. 48); und eine sehr merkwürdige Stelle schildert, wie die Körperorgane aus dem Ahaṅkâra durch den vom Geschlechtstrieb erfüllten Willen entstehen, XII, 213,15—16 S. 256: „Jedes Organ, welches aus dem Werke als Samen zum Aufkeimen gebracht wird, das wird aus dem Ahaṅkâra durch den vom Geschlechtstrieb *(râga)* erfüllten Willen geboren. Aus dem Verlangen nach dem Ton entsteht das Ohr bei der sich gestaltenden Seele und aus dem Verlangen nach Gestalten das Auge, aus dem Wunsche zu riechen das Geruchsorgan; und ebenso verhält sich zum Berühren die Haut.“ Dieser Stellung des Ahankâra im psychischen Organismus entspricht es, wenn ihm z. B. Manu 1,14

und weiterhin allgemein als Funktion der *abhimâna*, das Richten seiner Absicht auf etwas, oder kurz gesagt, die Absicht zugesprochen wird, und nur ausnahmsweise erscheint in der Aufzählung XII, 205,24 S. 228 der Abhimâna noch neben dem Ahaṅkâra, mit welchem er im übrigen als die sein Wesen ausmachende Funktion identisch ist.

### 10. Das Manas und die Indriya's.

In der ausgebildeten Sâṅkhya- und Vedântalehre versteht man unter den Indriya's die fünf Erkenntnisorgane *(jñâna-indriyâṇi*, Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch) und die fünf Tatorgane *(karma-indriyâṇi*, Hände, Füfse, Rede, Zeugungs- und Entleerungsorgan), zu welchen als elftes Indriyam das beide Arten der Organe beherrschende *Manas* tritt: es entspricht, sofern es die Eindrücke der Erkenntnissinne zu Vorstellungen verarbeitet, unserm „Verstand“, und sofern es die aus diesen Vorstellungen resultierenden Entschlüsse durch die Tatorgane zur Ausführung bringt, dem, was wir den „bewufsten Willen“ nennen.

Neben dieser psychischen steht schon in alter Zeit die kosmische Bedeutung des Manas als eines Organs des Weltschöpfers, sofern es dessen weltschaffenden Willen repräsentiert. So schon im Schöpfungshymnus, Ṛigveda X, 129,4, mag man nun die Stelle so auffassen, dafs das Manas aus dem Kâma oder dafs der Kâma aus dem Manas entspringt; ebenso im Purushaliede Ṛigveda X, 90,13, wo aus dem Manas des Weltschöpfers der Mond entsteht. Weitere Belege für den kosmischen Charakter des Manas haben wir oben I, 1 S. 202 fg. und I, 2 S. 244 fg. kennen gelernt. Diese kosmische Bedeutung besteht teilweise auch noch in der epischen Zeit fort. Manu I, 14: „Auch rifs er (der Weltschöpfer) aus seinem Selbste heraus das seinem Wesen nach seiende und nichtseiende [d. h. wohl: auf das Seiende, Gegenwärtige und das Nochnicht- oder Nichtmehrseiende, Zukünftige und Vergangene sowie auf blofs Geträumtes, vgl. Mahâbh. XII, 216,14 S. 265, sich erstreckende] Manas und aus dem Manas den Ahaṅkâra, den ichbewufsten, herrischen; ferner den grofsen

[Mahân] Âtman.“ Wenn die Kommentatoren hier allerlei Künsteleien aufwenden, um die später übliche Genealogie Mahân—Ahañkâra—Manas herauszubringen, so wollen wir lieber aus der Stelle den Schlufs ziehen, dafs diese Genealogie noch nicht feststand, dafs somit die Stelle einen relativ altertümlichen Charakter an sich trägt. Dasselbe gilt von I, 74—75, wo Brahman, nachdem beim Weltende sein Manas welk geworden war (Vers 53), beim Wiedererwachen zu einer neuen Weltschöpfung das Manas und aus ihm, entgegen der spätern Vorstellung, die Elemente schafft. Dieselbe Vorstellung finden wir auch im Mahâbhâratam, wenn XIV, 41,3 S. 959 vom Ahañkâra gesagt wird, dafs er „als Ursprung des Manas der Schöpfer der Welten“ sei (vgl. auch XII, 211,6 S. 249), oder wenn unter den vier Vyûha's des Vishṇu, oben S. 36, der dritte, Pradyumna mit dem Manas und erst der vierte, Aniruddha mit dem Ahañkâra identifiziert wird.

Neben dieser kosmischen Bedeutung des Manas und immermehr gegen dieselbe hervortretend steht die psychische. In diesem Sinne ist das Manas das hinter den zehn Indriya's stehende und sie regierende Zentralorgan: XII, 311,16—18 S. 646: „Das Manas schaltet, indem es ganz und gar hinter den Indriya's versteckt bleibt. Und doch sind es nicht die Indriya's, welche das Sehen vollbringen, sondern das Manas vollbringt das Sehen. Das Auge sieht die Gestalten vermöge des Manas und nicht vermöge des Auges. Wenn das Manas getrübt ist, so sieht das Auge und sieht doch nicht, und ebenso steht es mit dem Sehen aller Sinnesorgane, so lehren die Weisen“ (Bṛih. Up. 1,5,3). Näher ausgeführt wird dieses Verhältnis in dem Rangstreite zwischen Manas und Indriya's XIV, 22,13 fg. S. 912 fg., wo das Manas die von ihm verlassenen Sinnesorgane mit verödeten Behausungen, mit erloschener Feuersglut vergleicht (Vers 16), während die Sinnesorgane dem Manas entgegenhalten, dafs es ohne ihre Hilfe weder zum Wahrnehmen noch zum Geniefsen fähig sei. Im übrigen herrscht über die Funktionen des Manas noch ziemliche Unsicherheit: so wird XII, 275,17 S. 480 die Wahrnehmung den Sinnesorganen und das Erwägen dem Manas zugeschrieben: ebenso wird in drei gleichlautenden Stellen

(XII, 194,13 S. 182; XII, 248,18 S. 387; XII, 285,17 S. 536) das Sehen dem Auge und das Erheben des Zweifels dem Manas beigelegt; während XII, 252,11 S. 398 als seine Aufgabe das Zerlegen, Analysieren *(vyâkaraṇam)* bezeichnet wird. Häufig begegnen wir dem aus Kâṭh. Up. 3,3 fg. bekannten Bilde von der Buddhi als Wagenlenker, den Indriya's als Rossen und dem Manas als Zügel, welches nicht immer mit Glück variiert wird, so wenn XIV, 51 S. 991 Vers 3 und 5 das Manas der Wagenlenker, Vers 4 die Buddhi der Wagenlenker und Vers 5 ebendieselbe der Zügel ist. XII, 255,9 S. 403 werden dem Manas neun Qualitäten zuerkannt: „Festigkeit und Überlegen, Verdeutlichung, Ausbreitung, Vorstellung und Nachgiebigkeit, Güte und Nichtgüte sowie Schnelligkeit, das sind die neun Qualitäten des Manas."

Wie die Bestimmung der Funktion des Manas im Epos noch eine schwankende ist, so herrscht auch über seine Stellung zu den Indriyas noch keine volle Sicherheit. Stellen wie XII, 313,1—11 S. 648 fg., wo nach den zehn Indriya's das Manas als elftes aufgezählt wird, weisen darauf hin, dafs dasselbe schon, wie in späterer Zeit, sowohl als Verstand die Erkenntnisorgane, wie auch als bewufster Wille die Tatorgane regiert; aber unter diesen beiden Beziehungen ist doch das Bewufstsein von dem Manas als Regierer der Erkenntnisorgane bei weitem stärker hervortretend; daher die oben S. 53 erwähnte Zusammenfassung von Erkenntnissinnen, Manas, Ahaṅkâra und Buddhi zu einer Achtheit. Noch bestimmter wird das Manas als blofses Erkenntnisorgan bezeichnet XII, 275,17 S. 480: „Zuerst nimmt ein Mensch mittels der Sinne die einzelnen Objekte wahr *(cetayate)*, sodann erwägt er mittels des Manas und dann entscheidet er mittels der Buddhi, denn über die durch die Sinne wahrgenommenen Dinge entscheidet der mit Buddhi Begabte. Das *Cittam* (hier: «die Wahrnehmung», vgl. das vorhergehende *cetayate*) mit dem Komplex der Sinnesorgane, das Manas und die Buddhi als achte, diese acht bezeichnen als die Erkenntnisorgane *(jñânaindriyâṇi)* die, welche über die innere Seele nachdenken." Im folgenden werden dann „Hände und Füfse, Entleerungs- und Zeugungsorgane und als fünftes der Mund" als die fünf

Tatorgane *(karma-indriyâṇi)* aufgezählt und ihnen (Vers 22) als sechstes Organ die Kraft *(balam)* übergeordnet; ebenso gesellt sich XII, 219,20 S. 278 zu den fünf Erkenntnisorganen Manas als sechstes und zu den fünf Tatorganen die Kraft *(balam)* als sechste, welche sich somit hier noch zu den Tatorganen verhält wie das Manas zu den Erkenntnisorganen, im weitern Verlaufe aber ihre Funktion an das Manas abgegeben hat und nicht mehr genannt wird.

Über die Funktion des Manas in Wachen, Schlaf und Traum äufsern sich die folgenden Stellen: „Bei dem Wachenden entsteht in dem durch Tätigkeit [der Sinnesorgane] in Anspruch genommenen Manas die Vorstellung" (XII, 216,7 S. 264). „Wenn wegen Ermüdung der Sinnesorgane ein Ausruhen von ihrer Tätigkeit eintritt, dann fällt zufolge des Versagens der Sinnesorgane der Mensch in Schlaf. Wenn beim Ruhen der Sinnesorgane das Manas nicht ruht, sondern sich mit den Objekten beschäftigt, so heifst das ein Traumgesicht" (XII, 275,23—24 S. 480). „In dem Manas ist eine verborgene Pforte, und in ihm schlummert, in den Menschenleib eingehend, alles Seiende, Nichtseiende und Unentfaltete als Traumgesicht" (XII, 216,14 S. 265, daher wohl auch das Manas bei Manu 1,14 und 1,74, oben S. 41 *sad-asad-âtmaka* heifst). „Diese beiden Zustände aber [Wachen und Traum] haben einen wahrnehmbaren Zugang zu dem ewigen Ziele der Sehnsucht" (XII, 275,27 S. 481). Mit den letzten Worten wird nach Nîlakaṇṭha's annehmbarer Erklärung auf den Tiefschlaf hingedeutet, in welchem (vgl. oben I, 2 S. 274 fg.) ein vorübergehender Eingang in Brahman stattfindet.

Unermüdlich sind die Dichter des Epos, wo es sich darum handelt, die Erkenntnisorgane und Tatorgane aufzuzählen, und mit ihren Funktionen, Schutzgottheiten oder auch den entsprechenden Eigenschaften der fünf Elemente in Parallele zu stellen. Wir begnügen uns auf XII, 313 S. 648 fg. als eine Hauptstelle hinzuweisen und das dort sich ergebende Schema zusammenzustellen:

| Organe: | Funktionen: | Schutzgottheiten: |
|---|---|---|
| 1. Füfse | Gehen | Vishṇu |
| 2. Entleerungsorgan | Entleerung | Mitra |
| 3. Zeugungsorgan | Zeugung | Prajâpati |
| 4. Hände | Handeln | Indra |
| 5. Rede | Reden | Agni |
| 6. Auge | Sehen | Sûrya |
| 7. Ohr | Ton | Himmelsgegenden |
| 8. Zunge | Schmecken | Wasser |
| 9. Geruchsorgan | Geruch | Erde |
| 10. Haut | Berührung | Wind. |

In einer nicht sehr durchsichtigen Allegorie wird in der Anugîtâ der Prozefs der Wahrnehmung mit einer Opferhandlung verglichen, bei welcher die zehn Organe als Opferpriester funktionieren; ihre Aufzählung nebst den entsprechenden Funktionen und Schutzgottheiten ist bis auf einzelne Abweichungen dieselbe, wie die im obigen Schema mitgeteilte. (XIV, 21,2—5 S. 908; vgl. XIV, 22,1—3 S. 911, wo die fünf Erkenntnissinne mit Manas und Buddhi in ähnlicher Weise als sieben Opferpriester behandelt werden.)

Als Curiosum sei noch erwähnt, dafs den Pflanzen, welche ebenso wie Götter, Menschen und Tiere Verkörperungen wandernder Seelen sind, überkonsequenterweise auch die Funktionen der fünf Sinne beigelegt werden, XII, 184,11—15 S. 151: „Vermöge der Wärme verwelkt das Blatt, die Rinde, die Frucht und die Blüte, sie verwelkt und fällt ab, folglich ist im Baume Gefühl *(sparça)* vorhanden. Durch den Lärm, welchen der Wind, das Feuer [beim Waldbrande] und der Donner machen, werden Früchte und Blüten zerstört; der Lärm wird durch das Gehör wahrgenommen, folglich hören die Bäume. Die Schlingpflanze umwindet den Baum und kriecht nach allen Seiten; ohne Gesicht aber kann man seinen Weg nicht finden, folglich sehen die Pflanzen. Ferner, durch gute und schlechte Gerüche und durch mancherlei Ausräucherung werden die Pflanzen gesund und blühend, folglich haben sie Geruchssinn. Da er mit seinen Wurzeln das Wasser trinkt, da er [durch unmäfsigen Genufs] krank

wird und in der Krankheit durch Arznei geheilt wird, so mufs der Baum auch Geschmacksvermögen besitzen."

### 11. Der feine Leib (Bhûtâtman, Lingam).

Buddhi, Ahankâra, Manas und Indriya's nebst den fünf Tanmâtra's und den Feinteilen der Elemente bilden im spätern Sâñkhyam das Liñgam, den feinen Leib, welcher die Seele umhüllt und von Ewigkeit her auf ihren Wanderungen bis zur Erlösung begleitet. Diese Vorstellung entwickelt sich in der epischen Zeit an der Hand der Begriffe *Bhûtâtman* und *Liñgam*, welche, wie es scheint, identisch oder nahezu identisch sind, wie folgende Zusammenstellung ersehen läfst.

Der Bhûtâtman weilt unsichtbar im Körper und enthält den Erkenntnisâtman in sich (XII, 203,7 S. 222), er ist nur dem Yogin sichtbar und enthält das Manas in sich (XIV, 28,3 S. 926, denn der dort sprechende Brahmane ist das Manas XIV, 34,12 S. 942), er wohnt im Herzen und schirrt das Manas, wie dieses die Sinnesorgane an (XII, 240,11 S. 360), er besteigt als Wagenfahrer den aus Buddhi, Manas und Indriya's bestehenden Wagen (XIV, 51,4 S. 991), ist Schiedsrichter zwischen Manas und Vâc (XIV, 21,14 S. 909). Nach dem Tode schweift er wie eine grofse Wolke am Himmel und wird erst wiedergeboren, nachdem er einen Stützpunkt gefunden hat (XII, 297,18 S. 578); alsdann kehrt der Bhûtâtman des Nichterlösten zu den Sinnendingen zurück (XII, 204,5 S. 224). Dafs die Vorstellung noch nicht konsequent durchgebildet ist, zeigt XII, 302,35 S. 612, wo der Bhûtâtman als hinfällig wie alles Entfaltete bezeichnet wird, und XII, 240,21 S. 361, wo er sogar mit dem Kshetrajña verwechselt wird. Nach XII, 253,7 S. 399 ist der Bhûtâtman „immer und unaufhörlich behaftet mit sieben feinen Qualitäten": welche diese sind, wird nicht gesagt; Nîlakaṇṭha denkt an Mahân, Ahañkâra und die fünf Tanmâtra's, aber die *Tanmâtra's* (oder Reinstoffe, welche im spätern Sâñkhyam die fünf groben Elemente aus sich erzeugen) kommen in dieser Bedeutung, soweit wir sehen, im Epos nicht vor; die wenigen Stellen, wo das Wort erscheint, erlauben keine sichere Bezugnahme auf den spätern

Sâñkhyabegriff, und die Tanmâtra's müfsten im Mahâbhâratam ganz anders hervortreten, wenn sie schon hier, wie im klassischen Sâñkhyam, ein wesentliches Element des Systems bildeten. Hingegen wird vom Bhûtâtman XII, 194,7—8 S. 181 gesagt: „Wie eine Schildkröte ihre Glieder aus sich herausstreckt und wieder in sich hereinzieht, so schafft der Bhûtâtman die Wesen und zieht sie wieder ein. Er, der Wesensschöpfer, ist es, welcher die in allen Wesen vorhandenen fünf grofsen Elemente geschaffen hat.“ Nach dieser Stelle gehen die *Mahâbhûtâni* direkt und nicht erst durch Vermittlung der Tanmâtra's aus dem Bhûtâtman hervor. Aus diesen Zeugnissen dürfte sich ergeben, dafs der Bhûtâtman im wesentlichen dasselbe ist, was später und so auch schon stellenweise im Epos Liñgam oder auch Retaḥçarîram, der Samenleib genannt wird. Nach XIV, 21,7 S. 908 ist der Körper der Träger des Retaḥçarîram. Ganz in der Weise des spätern Sâñkhyam wird dieser die Seele auf ihren Wanderungen begleitende psychische Komplex, das Liñgam, geschildert in Stellen wie XII, 224,49 S. 297, wo es vom Purusha heifst, dafs er, an sich liñgalos, eingehe in das Liñgam, oder V, 46,15 S. 27, wo vom Purusha gesagt wird, dafs er durch Verbindung mit dem Liñgam immerfort wandere. Im Zustande des Yoga wird nach XII, 316,6—7 S. 655 der grobe Leib abgestreift, und der Yogin schweift mit dem die acht Vollkommenheiten besitzenden feinen Leibe *(sûkshmam)* nach den zehn Himmelsrichtungen hinaus. Freilich heifst es auch dann wieder vom Yogin XII, 306,18 S. 625, dafs er frei von seinem Liñgam wie eine Lampe nach oben strebe. An dieser Stelle scheint Liñgam den Leib überhaupt zu bedeuten, wie dies jedenfalls XII, 202,14 S. 220 und XII, 203,17 S. 223 der Fall ist, wo gesagt wird, dafs beim Tode die mit Sinnesorganen, Manas und Buddhi (also mit dem, was die spätere Sprache Liñgam nennt) behaftete Seele aus dem einen Liñgam (hier soviel als Körper) in ein anderes Liñgam übergehe. Diese letzten Stellen beweisen, dafs auch der Begriff des Liñgam im Epos noch nicht feststeht, sondern erst auf dem Wege ist, zur Bezeichnung des die Seele auf ihren Wanderungen begleitenden feinen Leibes zu werden.

Auf die schwierige Frage, wie sich die eine Prakṛiti zu den vielen Liñga's vervielfältigt, scheint sich der Vers XII, 313,16 S. 649 zu beziehen: „Wie die Menschen wenige Lichter zu tausend Lichtern vervielfältigen, so vervielfältigt die Prakṛiti ihre Guṇa's für den Purusha."

## 12. Die Elemente (bhûta) und ihre spezifischen Qualitäten (viçesha).

Die gröfste Abweichung, welche das System des Mahâbhâratam, wenn von einem solchen die Rede sein kann, von dem in der Sâñkhya-Kârikâ vorliegenden spätern Sâñkhyasystem zeigt, besteht in der Art, wie die materielle Welt aus dem Ahankâra hervorgeht. Nach der Sâñkhya-Kârikâ entspringen aus dem Ahañkâra die fünf *Tanmâtra's*, die reinen, ohne Beimischung der andern Elemente bestehenden Urelemente, welche daher auch *aviçesha's* „keine Verschiedenheiten enthaltend" heifsen, und erst aus diesen gehen durch Versetzung jedes Elementes mit Teilen der vier übrigen die grofsen Elemente *(mahâbhûtâni)* hervor, welche daher *viçesha's* heifsen, ein Wort, welches hier nicht „Verschiedenheiten", sondern „Verschiedenheiten enthaltend" bedeuten mufs und daher mit Beziehung auf *aviçesha* ähnlich gebildet ist, wie *sura* aus *asura*, *sita* aus *asita*. Anders steht es im Mahâbhâratam: hier gehen aus dem Ahañkâra direkt die grofsen Elemente hervor und aus diesen ihre Viçesha's, welches Wort hier nicht in der künstlichen Bedeutung der Sâñkhya-Kârikâ, sondern in seiner natürlichen Bedeutung steht und „die Bestimmtheiten", d. h. „die spezifischen Qualitäten der fünf Elemente" bezeichnet. So heifst es z. B. XII, 306, 27—29 S. 626: „Als das Unentfaltete bezeichnen die oberste Prakṛiti die, welche die Prakṛiti verstehen. Aus diesem ist als zweites das grofse Prinzip *(Mahat)* hervorgegangen, o Bester der Könige, aus dem grofsen Prinzip als drittes der *Ahañkâra*, wie wir aus der Schrift wissen, aus dem Ahañkâra die fünf Elemente, wie die des Sâñkhyam kundigen Meister lehren. Dieses sind die acht schöpferischen Prinzipien *(prakṛitayaḥ)*, und zu ihnen kommen sechzehn, welche blofs Umwandlungen sind, nämlich die fünf [aus den Elementen stammenden]

*Viçesha*'s sowie die fünf Sinne [nebst den fünf Tatorganen und Manas]." XII, 302,24 S. 611: „Die Schöpfung der Elemente *(bhûta)* aus dem Ahaṅkâra wisse als die dritte, o Erdeherr, und als vierte wisse das, was, von allen Ahaṅkâra [-Produkten] stammend, Umwandlung des schon Umgewandelten ist [nämlich die *Viçesha*'s]." XII, 311,12—13 S. 645: „Ton, Berührung, Gestalt, Geschmack und Geruch, diese sind in den fünf grofsen Elementen ihre spezifischen Qualitäten *(viçesha)*, mit welchen die Elemente fort und fort erfüllt sind." XII, 310,14 S. 643: „Jene [Ton usw.] sind die spezifischen Qualitäten *(viçeshâḥ)* in den fünf grofsen Elementen *(mahâbhûtâni)*."

Auch diese Genealogie, nach welcher aus dem Ahaṅkâra die Bhûta's und aus diesen ihre Viçesha's stammen, hat sich in der epischen Zeit aus ältern Anschauungen heraus gebildet, die wir noch hin und wieder durchblicken sehen: so wenn im Anschlufs an Taitt. Up. 2,1 die Elemente direkt aus dem Urwesen (dem *aksharam*, wie es XII, 211,1 S. 249 genannt wird) oder aus dem Manas (XII, 310,19 S. 643) entspringen. Immerhin stehen derartige Äufserungen vereinzelt da, und die Regel ist, dafs die grofsen Elemente direkt aus dem Ahaṅkâra hervorgehen (vgl. in unserer Übersetzung die Stellen S. 145,13. 146,16. 253,19. 775,62. 958,9. 959,2). Über ihre Namen äufsert sich XII, 184,3 S. 150: „Nur auf jene unmefsbar grofsen bezieht sich das Wort «grofs»; die übrigen Wesen *(bhûtâni)* gelangen [durch die Mahâbhûtâni] zur Entstehung, daher ist nur für jene [fünf] das Wort «*Mahâbhûta*» zutreffend"; XII, 285,3 S. 534: „Erde, Wind, Äther, Wasser und Feuer als fünftes, diese sind als die grofsen Elemente der Ursprung und das Ende aller Wesen": aus ihnen ist alles Unbewegliche (Pflanzen) und Bewegliche (Tiere und Menschen) zusammengesetzt (XII, 184,5 S. 150). Wie eine Schildkröte ihre Glieder, so strecken sie ihre Produkte aus sich heraus und ziehen sie wieder ein (XII, 248,4 S. 385 und XII, 285,6 S. 535). Über die Verteilung der Elemente in allen Körpern äufsert sich XII, 285,7 und 8 S. 535: „Aus dem Äther stammt, was [in den Körpern] an Ton vorhanden ist, ihre Kompaktheit ist eine von der Erde stammende Eigenschaft, aus dem Winde stammt

ihr Odem, aus den Wassern ihr Geschmack, aus dem Feuer (Licht) ihre Sichtbarkeit. So besteht aus jenem [Material] alles Unbewegliche und Bewegliche, geht bei der Vernichtung in dasselbe zurück und wird aus ihm wiederum herausgesetzt." Wie die Wellen aus dem Ozean gehen die Wesen aus den Elementen hervor und wieder in sie zurück (XII, 285,5 S. 534 und XII, 194,6 S. 181. Umgekehrt und weniger gut ist das Bild XII, 248,3 S. 385).

Der Gedanke, dafs der Intellekt den fünf Elementen (oder, wie wir sagen würden, Aggregatzuständen) sich anpafst und ihnen die Sinnesorgane gleichsam als Fühlhörner entgegenstreckt, findet seinen Ausdruck in dem durchgängigen Parallelismus zwischen den Elementen und ihren spezifischen Qualitäten einerseits und den Sinnesorganen und ihren Funktionen andererseits, wie ihn folgendes Schema vor Augen stellt (vgl. dazu auch XII, 194,9—11 S. 181):

| Elemente: | Qualitäten: | Funktionen: | Sinnesorgane: |
|---|---|---|---|
| 1. Äther | Ton | Gehör | Ohr |
| 2. Wind | Berührung | Gefühl | Haut |
| 3. Feuer | Gestalt | Gesicht | Auge |
| 4. Wasser | Geschmack | Schmecken | Zunge |
| 5. Erde | Geruch | Riechen | Nase. |

Nach der für alle Zukunft grundlegenden Upanishadstelle Taitt. Up. 2,1 ist aus dem Âtman der Äther, aus diesem der Wind, aus diesem das Feuer, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde hervorgegangen. Auf diese Stelle, so dürfen wir wohl annehmen, gründet sich eine Theorie, die wir hier und weiterhin als Akkumulationstheorie bezeichnen wollen, und nach welcher jedes Element die Qualitäten des Elementes mit übernimmt, aus dem es hervorging, so dafs die Erde alle fünf Grundqualitäten der Erde in sich vereinigt. Diese Theorie findet sich sowohl bei Manu als auch im Mahâbhâratam. Manu 1,20: „Von diesen [Elementen] erlangt das jedesmal folgende die Qualität des jedesmal vorhergehenden [der Äther den Ton, der Wind Ton und Gefühl; das Feuer Ton, Gefühl, Gestalt; das Wasser Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack; die

Erde Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack und Geruch]. Der wievielte einer von ihnen ist, so viele Qualitäten besitzt er." Mahâbh. XII, 233,8 S. 337: „Die Qualitäten jedes vorhergehenden [Elements] gehen ein in jedes nachfolgende, und die wievielte Stelle ein jedes einnimmt, so viele Qualitäten werden ihm zugeschrieben." XIV, 50,38 S. 989: „Hierbei hat der Äther eine Qualität *(guṇa)*, der Wind zwei Qualitäten, das Feuer drei Qualitäten, das Wasser vier Qualitäten, fünf Qualitäten hat die Erde." Eine andere Theorie, welche, auf Chând. Up. 6,3—4 zurückgehend, jedem Element Bestandteile der übrigen beigemischt sein läfst, und die wir als Mischungstheorie bezeichnen wollen, findet sich andeutungsweise XII, 252,2 S. 397: „Äther, Wind, Feuer, Wasser und als fünftes die Erde nebst Entstehen und Vergehen und der Zeit sind in allen fünf Elementen enthalten." Nach XII, 255,3 fg. S. 402 werden die Elemente nebst ihren Qualitäten als fünfzig [genauer neunundvierzig] zusammengerechnet, wie folgende Übersicht zeigt:

1) Erde: Unerschütterlichkeit, Schwere, Festigkeit, Produktivität, Geruch, Schwere [bis], Kraft, Kompaktheit, Fähigkeit zu stützen und Ausdauer.

2) Wasser: Kälte, Geschmack, Nässe, Flüssigkeit, Anhaftung und Geschmeidigkeit, Geschmacksorgan, Tropfbarkeit und Garmachung fester Stoffe.

3) Feuer: Schwerbezwinglichkeit, Licht, Hitze, Kochung, Helle, Glut, leichte Erregbarkeit, Heftigkeit und beständiges Nach-oben-flammen.

4) Wind: Unbestimmtes Gefühl [nicht warm noch kalt, Nîl.], Tragen der Rede, Freiheit, Stärke, Geschwindigkeit, Bewirken der Entleerung, Fähigkeit zu bewegen und Sicherheben.

5) Äther: Ton, Alldurchdringung, Widerstandslosigkeit, ohne Träger und Stütze zu sein, Unwahrnehmbarkeit, Unwandelbarkeit sowie Durchlässigkeit.

In anderer Weise und mehr nach ihren physiologischen Wirkungen werden den fünf Elementen entsprechend XII, 184,27—40 S. 153 fg. fünfzig Qualitäten aufgezählt:

1) Gerüche: Angenehm, unangenehm, süfs, stechend, muffig, stickig, ölig, kratzend, rein.

2) Geschmäcke: Süfs, salzig, bitter, herb, sauer, stechend.

3) Gestalten: Kurz, lang, dick, viereckig, rund, weifs, schwarz, rot, gelb, dunkelrot, fest, glatt, geschmeidig, schlüpfrig, weich, hart.

4) Fühlbarkeiten: Warm, kalt, angenehm, unangenehm, feucht, rein, hart, weich, rauh, leicht, schwer, durchdringend.

5) Töne: *Shadja, Ṛishabha, Gândhâra, Madhyama, Dhaivata, Pañcama, Nishâdavân.*

### 13. Die fünf Prâṇa's und der Jîva.

Zum Schlusse unserer psychologischen Betrachtung müssen wir noch kurz zweier Lehrbegriffe gedenken, welche vom spätern Sâṅkhyasystem beseitigt wurden und auch schon im epischen Sâṅkhyam in den Hintergrund treten, während der Vedânta bis in die spätesten Zeiten an ihnen festhielt. Es sind dies die Begriffe von den fünf *Prâṇa*'s oder Lebenshauchen und von dem *Jîva*, der individuellen Seele.

Wenn der spätere Vedânta den durch Manas und Indriya's vertretenen, bewufsten, willkürlichen Funktionen die fünf Prâṇa's als Träger des unbewufsten, der Respiration, Blutzirkulation und Nutrition dienenden Systems im Organismus gegenüberstellt, so beruht dies auf einer richtigen Auffassung der tatsächlichen Verhältnisse, und das spätere Sâṅkhyasystem hat nicht wohl daran getan, die Prâṇa's, weil sie in den Evolutionsstufen nicht unterzubringen waren, zu beseitigen und die Funktionen von Atmung, Blutumlauf und Verdauung dem Manas und den zehn Indriya's aufzubürden, welche nach dem Verse Sâṅkhya-Kârikâ 29

> „Gemeinschaftliche Wirkung der Organe
> Sind die fünf Winde, Prâṇa an der Spitze"

das Leben tragen sollen wie elf in einem Käfig eingesperrte Vögel durch gemeinschaftliches Auffliegen diesen zu heben

vermögen, wogegen sich Çaṅkara zu Brahmasûtram II, 4,9 p. 718 (S. 455 unserer Übersetzung) mit Recht wendet.

Freilich war es schwer, aus den fünf Prâṇa's bei der Unsicherheit, mit welcher schon in den Upanishad's die Funktionen des vegetativen Lebens an sie verteilt werden, etwas Brauchbares zu gestalten. Im allgemeinen stehen sich, wie oben I, 2 S. 248 fg. entwickelt wurde, zwei Auffassungen derselben gegenüber. Nach der einen, durch Çaṅkara vertretenen, ist Prâṇa der Aushauch, Apâna der Einhauch, Vyâna der Zwischenhauch, welcher das Leben trägt während man weder einatmet noch ausatmet, Samâna der Allhauch, auf dem die Ernährung beruht, und Udâna, der Aufhauch, welcher beim Tode die Seele aus dem Körper treibt. Nach einer andern, gleichfalls schon in den Upanishad's und ihren Kommentaren vorkommenden Zurechtlegung bewirkt der Prâṇa die Respiration (Ausatmen und Einatmen), der Vyâna den Blutumlauf, der Samâna die Ernährung, der Apâna die Sekretion und der Udâna den Auszug der Seele aus dem Körper. Dieser letztern Auffassung scheinen auch die unbestimmten und vielfach widersprechenden Äufserungen des Epos zuzuneigen. Wir begnügen uns, zwei Stellen hier vorzuführen. XII, 184, 24—25 S. 152: „Durch den Prâṇa wird der Lebende in Bewegung gesetzt *(praṇîyate)*, durch den Vyâna strengt er sich an *(vyâyacchate)*, der Apâna geht nach unten, der Samâna hat seinen Sitz im Herzen, durch den Udâna haucht er seine Seele aus.“ Nur teilweise stimmt damit überein, was derselbe Unterredner *(Bhṛigu)* im folgenden Adhyâya XII, 185,5—9 S. 155 vorträgt. Hier wird Vers 5 der Prâṇa in unklarer Weise mit dem gleichnamigen allgemeinen Lebensprinzip vermengt, und dann heifst es weiter: „Indem er sich stützt auf die Blasenöffnung und den Darm und sich anschliefst an das Verdauungsfeuer, bewegt er sich, auch sofern er Harn und Kot abführt, als der Apâna (dieselbe Auffassung auch XIV, 42,25 S. 962). Denjenigen aber, welcher sich bei Anstrengung, Tätigkeit und Kraft in diesen dreien als einer betätigt, den nennen die des innern Selbstes kundigen Menschen den Udâna (welchem also hier eine ganz andere Funktion zugewiesen wird), derjenige Wind hingegen, welcher in alle Gelenke ein-

gegangen ist in den Leibern der Menschen, der wird bezeichnet als Vyâna. Wiederum wird das in den Körperstoffen verbreitete Feuer (das Verdauungsfeuer) angefacht durch den Samâna; darin, dafs er die Säfte, die Körperstoffe und die Flüssigkeiten *(dosha)* in Bewegung versetzt, hat er seine Aufgabe.“ Neben diesen fünf Winden wird XII, 301,27 S. 600 als sechster noch „der nach unten strömende“ und als siebenter „der emporführende“ Wind erwähnt, ohne dafs etwas Näheres zu ihrer Erklärung beigebracht würde. Ebensowenig läfst sich aus der XII, 328.32—35 S. 724 eingeschobenen Genealogie der fünf Lebenshauche oder aus dem in der Anugîtâ (XIV, 24—25 S. 917 fg.) berichteten Rangstreit der Lebenshauche und der nachfolgenden allegorischen Verquickung mit dem Opferkultus gewinnen, und nur wie durch einen Nebel hindurch glaubt man die vielleicht angestrebte, aber nicht vollständig erreichte Erkenntnis durchschimmern zu sehen, dafs der Prâṇa die Respiration, der Vyâna die Blutzirkulation, der Samâna die Nutrition und der Apâna die Sekretion im menschlichen Organismus bewirke.

Wie die Lehre von den fünf Prâṇa's, so ist noch eine andere aus der Upanishadphilosophie überkommene Vorstellung in der epischen Zeit im Schwinden begriffen, nämlich die des *Jîva*, der individuellen Seele, welche nichts anderes als der mit den physischen Organen verbundene Âtman, oder wie die Sâñkhya's sagen, der vom Liñgam umhüllte Purusha ist. Das Überflüssige eines solchen Jîva macht sich an den Stellen, wo von ihm die Rede ist, deutlich bemerkbar. Mit Recht behauptet Bharadvâja XII, 186 S. 156 fg., dafs das ganze Leben des Menschen sich aus dem Zusammenwirken der fünf Prâṇa's und des Verdauungsfeuers, der Organe und Elemente erkläre, und dafs man neben diesen einen Jîva weder im Leben wahrnehme, noch sein Herausfahren aus dem Leibe beim Tode. Was dem gegenüber im folgenden Adhyâya XII, 187 S. 158 fg. Bhṛigu vorbringt, spricht nur für die Existenz des Âtman, nicht aber eines aufser ihm noch anzunehmenden Jîva, welcher, wie Vers 7 anzudeuten scheint, nur der von den Lebenshauchen umgebene Âtman selbst ist. Auf dasselbe läuft die Äufserung XII, 242.19 S. 368 hinaus: „Tamas, Rajas und

Sattvam wisse als die Guṇawesenheit des Jîva, den Jîva begreife man als blofse Qualität *(guṇa)* des Selbstes, den Âtman als das Höchste an dem Selbste *(param âtmanaḥ)*." Demgegenüber macht die Stelle XII, 339,36 S. 773 in dem theologischen Interesse, den Jîva als zweiten Vyûha, vgl. oben S. 36, des Vishṇu aufrecht zu halten, geltend, dafs die Prâṇa's ohne einen Jîva den Leib nicht würden bewegen können, und XIV, 17,25 S. 892 wird die Aufsenwahrnehmung den Sinnesorganen, die Innenwahrnehmung dem Jîva zugeschrieben, welches im Grunde auf seine Identifikation mit dem Âtman hinausläuft und damit zu verstehen gibt, dafs neben diesem das Festhalten an einem Jîva überflüssig sein dürfte.

### 14. Nachträgliches zur Kosmologie und Psychologie.

Die fünf Elemente, aus denen die Welt des Unorganischen, die Erde mit ihren vier, sieben oder dreizehn, um den Götterberg Meru wie die Blätter der Lotosblume um ihre Samenkapsel gelagerten, Inseln *(dvîpa)* besteht (vgl. XII, 182,38 S. 148 und die nähern Ausführungen VI, 6—12), bilden nur den Schauplatz für die zur Vergeltung ihrer Werke der Wanderung unterworfenen Seelen. Alle Organismen, alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter sind wandernde Seelen; auch die Pflanzen besitzen demnach eine Seele XII, 184,17 S. 152, und die unmittelbar vorhergehenden Verse schreiben ihnen, wie schon oben S. 62 fg. beigebracht wurde, in übertreibender Weise Gefühl, Gehör, Gesicht, Geruch und Geschmack zu.

Die schon in den Upanishad's vorkommende Einteilung der auf der Erde lebenden organischen Wesen in die vier Klassen der Lebendgeborenen, Eigeborenen, Schweifsgeborenen (Insekten usw.) und Keimgeborenen wird wie von Manu 1,43 fg. so auch vom Mahâbhâratam übernommen, XII, 238,11 S. 355: „Die Entstehung aller der mannigfachen Wesen ist als vierfach, nämlich als Lebendgeborenes, Eigeborenes, Sprofsgeborenes und Schweifsgeborenes zu betrachten." Die Leiber aller dieser als Organismen verkörperten Seelen stammen aus den fünf Elementen; XII, 285,9—12 S. 535: „Die fünf grofsen Elemente bestimmte der Weltenschöpfer in allen

Wesen zur Objektivation, je nachdem er für das eine dieses, für das andere jenes ersah. Der Ton, das Gehör und die Hohlräume, diese drei stammen aus dem Äther; Geschmack, Feuchtigkeit und Zunge, diese gelten als die Eigenschaften des Wassers; Sichtbarkeit, Auge und Verdauung, diese drei gehören zum Feuer; Geruch, Geruchssinn und Körperlichkeit gelten als Eigenschaften der Erde. Odem, Gefühl und Bewegung sind Eigenschaften, die aus dem Winde stammen; damit ist bewiesen, dafs alle Eigenschaften [der Wesen] von den fünf Elementen herrühren.“ Was hier von allen Wesen gesagt wird, gilt auch von dem menschlichen Leibe: XIV, 42.55—57 S. 965: „Seine Sichtbarkeit ist Feuer, sein Fliefsendes ist Wasser, seine Fühlbarkeit ist Wind, sein scheufsliches Schmutztragendes ist Erde und sein Hörbares ist Äther; von Krankheit und Leid ist er erfüllt, von den fünf Strompforten [den fünf Sinnen] umgeben, aus den fünf Elementen zusammengeflochten, mit neun Toren, von zwei Göttern [der höchsten und der individuellen Seele] bewohnt, unsauber, unansehnlich, dreigunahaft, dreigrundstoffhaft [Schleim, Galle, Wind], berührungssüchtig und voll Torheit, — das ist der Leib, das ist gewifs.“ Ähnliche Schilderungen des Leibes, bei denen die pessimistische Färbung noch greller hervortritt, finden sich XII, 297,14—15 S. 578. XII, 301,33—34 S. 601. XII, 329, 42—43 S. 730. Die Ernährung des Leibes geschieht aus dem den ganzen Körper durchziehenden Adernetze, wie die des Ozeans aus den Flüssen. XII, 214.16 S. 259: „Den Wind, die Galle, den Schleim, das Blut, die Haut, das Fleisch, die Sehne und den Knochen, das Mark und den ganzen Körper ernähren die Säfte der Menschen vermittelst des Adernetzes.“ Über den Anteil des Vaters und der Mutter an den Eigenschaften des Kindes spricht sich XII, 305,5—6 S. 620 aus: „Was nun die Eigenschaften des Vaters und der Mutter betrifft, so wissen wir, dafs Knochen, Sehnen und Mark vom Vater, hingegen Haut, Fleisch und Blut von der Mutter stammen.“ Neben Stellen, welche wie XII, 266 S. 437 fg. die Liebe zur Mutter und die Achtung vor der Frau mit der zartesten Empfindung schildern, stehen sehr harte Äufserungen über das Weib: XII, 213,7—9 S. 255 fg.: „Die Weiber sind es, welche das

Gewebe des Saṅsâra fortsetzen. Sie sind von Natur das Ackerland *(kshetram)*, die Männer sind ihrem Wesen nach die *Kshetrajña*'s (Kenner des Ackerlandes). Darum soll der Mann sie ohne Unterschied ganz besonders meiden. Denn verschmitzt sind sie und von schrecklicher Art und betören den Unkundigen: sie sind ganz in Rajas versunken und eine ewige Verkörperung der Sinnlichkeit *(indriyâṇâm)*." Derartigen herben Urteilen über die Frauen, wie sie im Epos und in der ganzen indischen Literatur nicht selten vorkommen und sich aus der sozialen Stellung des Weibes in Indien erklären, stehen zahlreiche, die Achtung vor dem weiblichen Geschlechte bekundende Äufserungen gegenüber, von denen wir nur einige der bekanntesten erwähnen wollen. So sagt Damayantî zu Nala, Mahâbh. III, 61,29 (III, 2325): „Nicht gibt es, so meinen die Ärzte, irgendein Heilkraut für alle Leiden, welches der Gattin gleichkäme", und Manu 3,56 heifst es übereinstimmend mit Mahâbh. XIII, 46,5—6 (XIII, 2458): „Wo die Frauen geehrt werden, da freuen sich die Götter, und wo sie nicht geehrt werden, da sind alle Opferhandlungen vergeblich."

# IV. Ethik und Eschatologie.

### 1. Unfreiheit des Willens und Moralität.

Wie überall, so kommt auch in Indien die auf dem Bewufstsein von der Unverbrüchlichkeit des Kausalitätsgesetzes beruhende Erkenntnis von der Unfreiheit des menschlichen Handelns zum Durchbruche, und wenn ihr gegenüber gleichwohl die Forderungen der Moralität aufrecht erhalten werden, so erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch aus der mehr gefühlten als erkannten Wahrheit, dafs der Determinismus nur für die empirische Betrachtungsweise zu Rechte besteht, und dafs derselbe, so klar er auch erkannt werden mag, nicht imstande ist, die Überzeugung von der Freiheit und Verantwortlichkeit und damit von der Berechtigung der Forderung eines moralischen Lebenswandels zu unterdrücken.

Die Erkenntnis von der Notwendigkeit alles Geschehens kommt schon in der epischen Zeit in Lehren wie in Erzählungen zum deutlichen Ausdruck. So heifst es Mahâbh. 3,30,24 (= 1140): „Dem Raume gleich alle Wesen durchdringend, o Bhârata, verleiht Gott auf dieser Welt das Gute und das Böse.“ Manu 1, 28—30: „Zu welchem Werke aber von Anfang an der Herr irgendeinen bestimmte, dieses Werk betrieb derselbe von selbst, indem er immer wieder und wieder geboren wurde. Lust zu schaden und Lust zu schonen, Milde und Härte, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Wahrheit und Unwahrheit, was auch immer von dem allem der Schöpfer einem bei der Schöpfung auferlegte, das machte derselbe von selbst sich zu eigen. Wie in dem Umlauf der Jahreszeiten die Jahreszeiten aus sich selbst hervorbringen, was für sie charakteristisch ist, so auch die verkörperten Seelen ihre Werke“ (vgl. Mahâbh. XII, 233,17 S. 337 und XII, 181,12 S. 143). Dieselbe Wahrheit von der Notwendigkeit alles Geschehens tritt hervor in den Erzählungen von dem gestürzten Bali XII, 223—224, Namuci XII, 226 und Vṛitra XII, 280, welche alle in ihrem Unglück Trost finden in dem Gedanken von der Unabwendbarkeit ihres durch Kâla (die Zeit) über sie verhängten Schicksals. XII, 224,25 S. 295: „Kâla ist es, der alles nimmt, Kâla, welcher alles gibt, durch Kâla wird alles verhängt“; Vers 36 S. 296: „Nicht ist dieses Werk von dir gewirkt worden, oder meines: sei es Glück oder sei es Unglück, es wird gewirkt durch den Umschwung [der Zeit]“; Vers 45 S. 207: „Nicht ich bin der Täter und nicht du bist es, und auch kein anderer ist der Täter, o Gemahl der Çacî: durch den Zeitumschwung werden die Welten beherrscht, o Çakra, wie es der Zufall fügt.“ XII, 226,8. 10. 11. 13. 22 S. 304 fg.): „Ein Gebieter ist, es gibt keinen zweiten, ihm gleichen Gebieter; dem Menschen, schon wenn er noch im Mutterleibe liegt, gebietet dieser Gebieter; von ihm getrieben ströme ich wie Wasser den Abhang herab, je nachdem er mich antreibt. — Je nachdem einer dazu bestimmt ist, etwas zu erlangen, dementsprechend erlangt er es, und wie etwas bestimmt ist, zu geschehen, dementsprechend geschieht es auch. — Und wozu einer immer vom Schöpfer schon im

Mutterleibe immer wieder [bei jeder neuen Geburt] bestimmt ist, darin verharrt er, und nicht in dem, was er selbst wünscht. — Durch die Zeitläufte werden die Menschen herumgestofsen, und keiner ist, der sie beschuldigen könnte; aber darin besteht das Leid, dafs der Unzufriedene wähnt, er selbst sei der Täter. — Man empfängt nur was man empfangen sollte, man geht nur, wohin man gehen sollte, man kommt nur zu dem, wozu man kommen sollte, mag es Leid oder Lust sein." XII, 279,8 und 20 S. 487 fg.: „Diese verkörperte Seele ist niemals Herr über Gutes und Böses: — dafs die Lebewesen in dieser Weise umwandern müssen, hatte ich vordem nicht erkannt: aber die Schrift lehrt: wie die Werke, so ist auch die Vergeltung."

Schon diese letzten Worte deuten an, worauf die Notwendigkeit alles Geschehens beruht; es sind die in einer frühern Geburt begangenen Werke, die durch Tun und Leiden der nächsten Geburt gebüfst werden müssen. Seinen vormals begangenen Werken kann der Täter nicht entrinnen; XIII, 7,22 = XIII, 366 (vgl. XII, 181,16 S. 143): „Wie ein Kalb unter tausend Kühen seine Mutter herausfindet, so folgt die vormals begangene Tat ihrem Täter nach." In lebendiger Weise wird diese Wahrheit illustriert durch die Erzählung XIII, 1 von der Schlange, welche einen Knaben getötet hat und dafür bestraft werden soll. Sie schiebt die Schuld auf Mṛityu, den Todesgott, dieser auf Kâla, den Gott der Zeit, des Verhängnisses und dieser wiederum auf das *Karman*, das in einer frühern Geburt von dem Knaben wie von seiner Mutter begangene Werk; Kâla spricht (Vers 70): „Nicht ich bin schuld an dem Tode des Knaben, noch auch der Mṛityu hier, noch auch diese Schlange, o Jäger; denn wir sind nicht die Veranlasser, sondern das Werk, welches er begangen hat, das ist für uns der Veranlasser, o Arjunaka; keine andere als diese ist die Ursache seines Todes; getötet wurde er durch sein eigenes Werk."

Wie schon aus den angeführten Stellen ersichtlich, werden die Werke der frühern Geburt nicht nur durch das Leiden, sondern auch durch das Tun des nachfolgenden Lebenslaufes gesühnt; aber diese Erkenntnis wird immer wieder durch-

brochen durch das unversiegliche Bewufstsein von der Freiheit des menschlichen Handelns. Beide, das Schicksal (*daivam*) und die menschliche Tat (*purushakâra*) wirken bei jeder Handlung zusammen. Diese Wahrheit wird eingehend erörtert in dem gedankenreichen Abschnitte XIII, 6: Vers 7: „Wie der ausgestreute Same ohne das Ackerfeld keine Frucht bringt, so kann das Schicksal ohne die Menschentat nicht wirken: das Ackerland ist die Menschentat und das Schicksal ist der Same." Vers 43 (= 337): „Wie ein Feuer, auch wenn es klein ist, sehr grofs wird, wenn der Wind es anfacht, so wächst die Macht des Schicksals gewaltig, wenn die Menschentat hinzutritt." Hier ist das Schicksal der Same, das Feuer, und die Menschentat nur das Ackerland, der Wind; treffender würde für unser Gefühl das umgekehrte Gleichnis sein, wie es sich auch in dem Vergleich der Tat mit dem Manne, des Schicksals mit dem Weibe gestaltet, Vers 20 (= 314): „Wer ohne die Menschentat zu vollbringen sich auf das Schicksal verläfst, der müht sich vergebens ab, wie ein Weib, welches als Gatten einen Eunuchen erlangt hat"; und das ganze Schwergewicht der Handlung und der Verantwortlichkeit für dieselbe wird auf den Täter gewälzt in dem schönen (auch XI, 2,35 = XI, 80 vorkommenden) Verse 27 (= 321): „Ein jeder ist sein eigener Bundesgenosse, ein jeder ist sein eigener Feind, ein jeder ist sein eigener Zeuge von dem, was er getan und nicht getan hat." Vgl. VI, 30,5—6 S. 58: „Man reifse heraus das Selbst durch das Selbst [aus dem Ozean des Saṅsâra], nicht lasse man das Selbst [in ihm] versinken, denn ein jeder ist der Bundesgenosse seiner selbst, und ein jeder ist auch ein Feind seiner selbst. Ein Bundesgenosse seiner selbst ist er dann, wenn er sein Selbst durch das Selbst überwunden hat; solange aber noch die Feindschaft besteht dessen, was [an ihm] nicht Selbst ist, so lange ist einer ein Feind seiner selbst."

In Stellen wie diesen spricht sich das Bewufstsein aus, dafs die guten wie die bösen Handlungen das ureigenste Werk des Menschen sind, und dafs über beiden der innere Zeuge, das Gewissen zu Gerichte sitzt, und auf diesem Bewufstsein beruhen alle moralischen Forderungen, die wir an den Menschen stellen und welche im grofsen Epos in überreicher Fülle

vorliegen. Freilich fehlt es auch nicht an skeptischen Einwendungen, welche alle Moralität in Frage stellen. „Wer hilft in dieser Welt dem andern?“ heifst es XII, 292,1 S. 561, „wer hat für den andern etwas übrig? Der Mensch, wie er ist, tut, was er tut, durch sich selbst und für sich selbst.“ XIV, 49,14 S. 985: „«Dies ist das Beste!» «Nein, dies ist das Beste!» mit solchen Behauptungen stehen sich die Leute gegenüber, und jeder schätzt jedesmal dasjenige als Pflicht, woran er gerade sein Gefallen findet.“ Es gäbe, heifst es XII, 260,17 S. 417, abgesehen vom Staatsgesetze, keinen Lebenswandel, der für alle verbindlich wäre, die moralischen Gesetze seien nur durch den Usus der Vorfahren entstanden, XII, 260,20 S. 418: „Vor Zeiten wurde ein von langher überkommener Wandel für die Pflicht erklärt, und nun ist sie durch jenen frühern Wandel zu einer ewigen Norm geworden.“ Man glaubt den Kallikles des platonischen Gorgias oder einen der modernen Immoralisten zu hören, wenn man XII, 259,13. 18. S. 414 von den Starken und Reichen liest, welche behaupten, dafs die sittliche Forderung der Gerechtigkeit nur eine Erfindung der Schwachen, die der Mildtätigkeit nur eine solche der Bedürftigen sei. Demgegenüber macht der Dichter Vers 20 als allgemeine Norm geltend: „Was ein Mensch sich nicht von andern angetan wünscht, das füge er auch nicht andern zu, da er an sich selbst erfahren hat, was unangenehm ist.“ Es gibt, nach XII, 287,12 S. 542 vier verschiedene Lebensrichtungen (nach dem Kommentar sind der Materialismus, der Buddhismus, der brahmanische Opferkultus und die Âtmanlehre der Upanishad's gemeint), aber die allgemeinen moralischen Gesetze, namentlich wie Vers 17 hervorhebt, „das Mitleid mit allen Wesen, die Rechtschaffenheit in Handel und Wandel“ sind für alle ohne Unterschied verbindlich. Unabhängig von der jedesmaligen philosophischen Richtung sind die Forderungen des Gewissens sowie Scham und Reue über das Böse; XII, 292,18 S. 563: „Nicht aber soll man in dieser Welt durch etwas emporzukommen suchen, dessen man sich zu schämen hat. Zwecke, die mit Rechtschaffenheit verfolgt werden, sind gut, die aber mit Ungerechtigkeit verfolgt werden, pfui über die“; XII, 287,48 S. 546: „Ein Werk, infolgedessen

man auf dem Sterbelager Reue empfindet, das soll man von vornherein nicht unternehmen, wenn man sich selbst Gedeihen wünscht": XII, 291,8 S. 559: „[Fragt man aber:] Wo sehe ich denn eine üble Folge meiner bösen Tat? — Zunächst schon darin, daſs der Seele, selbst wenn man Reue empfunden hat, nicht wohl danach wird. Wer aber ein solcher Tor ist, daſs ihm keine Reue über seine Tat kommt, den erwartet, wenn er davon muſs, groſse Pein." XII, 309,7 S. 639: „O du Genuſssüchtiger! warum strebst du nicht danach, zur Begierdelosigkeit zu gelangen? Den Honig am Abgrunde siehst du Tor, aber den Abgrund siehst du nicht." *Principiis obsta!* oder in den Worten des Epos, XII, 309,17 S. 640: „Wie man leicht wie im Spiel einen kleinen Staubflecken von seinem Körper wegwischt, einen groſsen aber nur mit Mühe, so ist es auch mit der Reinigung vom Bösen." Die erste Veranlassung dazu gibt die Berührung der Sinne mit der sinnlichen Welt: aus ihr entspringen, wie XII, 273 entwickelt wird, Liebe und Haſs; diese wachsen zur Leidenschaft, zu Habgier und Verblendung an: „wer aber von Habgier und Verblendung beherrscht, von Liebe und Haſs erfüllt ist, dessen Sinn richtet sich nicht auf die Pflicht, und nur aus Falschheit tut er die Pflicht." XII, 251,1—6 S. 394 fg.: „Man gebe den Gerüchen, den Geschmäcken, gebe der Lust keine Folge ... Man trachte auch nicht nach Ehre, Ruf oder Ruhm; das ist das Verhalten eines sehenden Brahmanen. Man mag alle Veden studieren und keusch sein, aber damit, daſs man den Rigveda, Yajurveda und Sâmaveda kennt, ist man noch kein wahrer Zwiegeborener ... Auch wenn einer mancherlei Opfer aufzuweisen hat und heilige mit Opfergaben verbundene Werke, so erlangt er dadurch noch keineswegs die wahre Brahmanschaft, weil er noch nicht in sich gesetzt ist. Aber wenn ebenderselbe nicht mehr fürchtet, und wenn man sich vor ihm nicht mehr fürchtet, wenn er nicht mehr wünscht und nicht mehr haſst, dann erlangt er das Brahman. Wenn er gegen alle Wesen keine böse Gesinnung betätigt in Werken, Gedanken oder Worten, dann geht er in das Brahman ein." XII, 189,4 S. 165: „Der, bei welchem Wahrhaftigkeit, Freigebigkeit, Treue, Wohlwollen, Schamhaftigkeit, Barm-

herzigkeit und Askese gesehen werden, der gilt für einen Brahmanen.“ XII, 309,14 S. 640: „Wohlwollend, lauter, bezähmt, Wahrheit redend, in Rechtschaffenheit beharrend und durch Geburt und Werke rein, als solcher ist der vedakundige Zwiegeborene ein Würdiger.“ XII, 299,29 S. 590: „Wer Wahrhaftigkeit, Bezähmung, Rechtschaffenheit, Wohlwollen, Festigkeit und Ausdauer überaus eifrig pflegt, wer beharrlich im Studium, neidlos gegen andere und von unwandelbarer Charakterstärke ist, der geht den Weg nach oben.“ Noch weit ausführlichere Aufzählungen der Tugenden und der ihnen entgegenstehenden Fehler finden sich V, 45 S. 23 fg., VI, 40 S. 94 fg. und an manchen andern Orten. Als Wurzel alles Guten wird die gute Gesinnung bezeichnet, XII, 193,31 S. 180: „Die Weisen erklären, dafs das Gute aller Wesen auf Gesinnung beruhend *(mânasa)* sei, darum soll man bei allen Wesen der Gesinnung nach Wohlwollen walten lassen.“ Daher kommt es nicht auf die Gröfse der Wohltat an, sondern auf die Gesinnung, aus der sie entsprang; XII, 292,6 S. 561: „Wenn man mit frommem Sinne auch nur kaltes oder warmes Wasser, so gut man es vermag, dem Gaste darreicht, so ist das ebenso verdienstlich, als wenn man einen Hungrigen speiste.“

Drei Tugenden sind es, welche bei den Aufzählungen derselben vor allem hervortreten, Gerechtigkeit, Mitleid und Entsagung. Unermüdlich wird das Gesetz eingeschärft, kein Wesen zu schädigen und einem jeden in seiner Not beizustehen; daher die beständig wiederholte Charakterisierung des guten Menschen durch das schöne Kompositum: *sarva-bhûta-hite-rata* „am Wohlsein aller Wesen sich erfreuend!“ Nicht durch Werke allein, auch mit Worten soll man sich hüten, den andern zu verletzen; XII, 299,9 S. 588: „Die Pfeile der Rede werden aus dem Munde geschossen, und wen sie treffen, der jammert Tag und Nacht, sie verfehlen nicht die verwundbaren Stellen des andern, der Weise soll sie nicht auf andre schleudern.“ Vers 16: „Wird man geschmäht, so schmähe man nicht wieder, sein Zorn verbrennt ihn, den Schmähenden, wenn man dabei geduldig bleibt, und man gewinnt des andern gute Werke.“ Vers 38: „Schweigen ist besser als Reden; Wahrheit zu reden in dem was man spricht, ist das

zweite, Gerechtigkeit zu reden ist das dritte, Liebreiches zu reden ist das vierte." XII, 287,29—32 S. 544: „Ohne von sich zu reden, streicht der reine Duft der Blumen dahin, und ohne sich zu rühmen, glänzt die wolkenlose Sonne am Himmel. Der Tor wird nicht darum schon in der Welt glänzen, weil er sich selbst rühmt, aber der Weise glänzt hervor, auch wenn er in einer Höhle verborgen ist. Auch der laut erschallende Ton fällt in das Nichts zurück, aber das gute Wort, auch wenn es leise gesprochen wurde, leuchtet durch die Welt."

Mehr noch als Gerechtigkeit und Wohlwollen gegen alle Wesen wird in allen Teilen des Epos als Gipfel, ja als Inbegriff aller Tugend die Entsagung gepriesen. So heifst es VI, 36,12 S. 85: „Höher als die Übung steht das Erkennen, höher als das Erkennen die Meditation, höher als die Meditation die Entsagung in betreff des Lohnes der Werke, der Entsagung folgt der Friede auf dem Fufse." Allerdings gibt es neben der echten Entsagung auch eine unechte, wie VI, 42,7 fg. S. 100 ausführt, eine tamasartige, welche auf blofsem Wahne, und eine rajasartige, welche auf Scheu vor der Arbeit des Lebens beruht: „Wenn hingegen, o Arjuna, ein notwendiges Werk nur in dem Bewufstsein, dafs es Pflicht sei, vollbracht wird, indem man dabei der Anhänglichkeit und dem Lohne entsagt, so heifst diese Entsagung eine sattvahafte." XIV, 47,8 S. 981: „Wer nichts mehr begehrt und nichts mehr verachtet, der ist schon während er in dieser Welt weilt, zur Brahmanwerdung tauglich." Der Mokshadharma, welcher sich durch die letzten 7000 Verse des zwölften Buches des Epos (S. 109—882 unserer Übersetzung) hindurchzieht, und der bei aller Buntheit des Inhaltes, wie schon der Name besagt, als Hauptzweck verfolgt, den Weg zur Erlösung zu zeigen, spricht gleich am Eingange den Gedanken aus, dafs die ganze Welt und ihre Beschaffenheit uns zur Entsagung auffordere; XII, 174,4 S. 111: „In welcher Weise man auch immer das morsche Gewebe dieser Welt überschauen mag, auf jede Weise entspringt daraus Abwendung von ihr, daran ist kein Zweifel." Auf diesen Gedanken folgt eine ganze Reihe lebendig ausgeführter, anmutiger Erzählungen, welche sämtlich den Zweck

haben zu zeigen, dafs der Seelenfriede und damit das höchste Glück auf dieser Welt durch Entsagung erreicht wird. XII, 174 findet der König Senajit über den Verlust seines Sohnes, die Hetäre Piṅgalâ über den Verlust ihres Geliebten Trost in der Entsagung; XII, 175 preist ein Sohn seinem Vater gegenüber, der das Einhalten der Lebensstadien empfiehlt, die Entsagung als das höchste Glück: „Kein Auge kommt der Wissenschaft gleich, keine Askese der Wahrheit, kein Unglück kommt der Leidenschaft, kein Glück der Entsagung gleich" (Vers 35). XII, 176 weist der „von einem bösen Weibe, von schlechter Kleidung und Hunger geplagte" Çampâka auf die Gefahren des Reichtums, auf den aus ihm entspringenden Hochmut hin, welcher spricht: „Ich bin hochgeboren, ich bin vollkommen, ich bin ein Übermensch *(nâsmi kevalamânushaḥ)*" und preist demgegenüber die Entsagung als das höchste Glück: „Wer nicht entsagt hat, kommt nicht zum Glück, wer nicht entsagt hat, kommt nicht zum Höchsten, wer nicht entsagt hat, schläft nicht in sicherer Ruhe, entsage allem und sei glücklich" (Vers 22). XII, 177 beruhigt sich Maṅki über den Verlust seiner von einem Kamel mitgeschleiften und erwürgten Öchslein bei dem Gedanken, dafs die Erlangung aller Wünsche nicht so sicher zum Glücke führt, wie der Verzicht auf alle Wünsche. XII, 178,2 versichert der zur Entsagung gelangte Janaka, König von Mithilâ: „Selbst wenn Mithilâ in Flammen aufgeht, gibt es nichts mehr, was mir verbrennen könnte", und dasselbe Thema wird variiert XII, 276 und XIV, 32, wo der entsagende Janaka spricht Vers 11: „Nunmehr glaube ich, dafs ich überhaupt kein Reich habe, oder dafs mein Reich allumfassend ist: auch mein eigener Leib ist nicht mein, oder auch die ganze Erde ist mein, und wie sie mir gehört, so auch den andern." XII, 179 weist Âjagara auf die Wertlosigkeit und Nichtigkeit alles Irdischen hin, und XII, 180 naht sich dem armen, von einem Reichen beleidigten Kâçyapa der Gott Indra in Gestalt eines Schakals und belehrt ihn darüber, dafs durch ein Nachjagen nach den Gütern dieses Lebens niemals der Frieden erreicht wird: „Durch Erlangung von Wünschen ist keine Sättigung zu finden, der Durst *(tṛishṇâ)* ist durch kein Wasser zu stillen, er wird nur um so

brennender, wie das Feuer durch Holzscheite." Dasselbe Thema wird noch an vielen andern Stellen behandelt, wie XII, 230 S. 327 fg., XII, 270 S. 461 fg., XII, 276 S. 482 fg., XII, 298 S. 581 fg., und besonders eindringlich durch die Schlufserzählung des Mokshadharma XII, 352—365 S. 862 fg. von dem Brahmanen, welcher nach der höchsten Pflicht forscht und von einem Nâga (Schlangenfürsten) durch die Erzählung von dem Eingange des auf alle Wünsche verzichtenden und nur vom Ährenlesen lebenden Muni in die Sonne darüber belehrt wird, dafs die höchste aller Pflichten die Entsagung sei. So führt denn Entsagung zum höchsten Glück, Weltliebe zu Leiden ohne Ende; XII, 329,8. 31. 32 S. 727 und 729: „Wer das Unglück hat, Mensch geworden zu sein und daran hängt, der ist ein Tor; nicht vermag er sich vom Leid zu befreien, Kleben an der Welt heifst Leiden ... Wie Fische in einem grofsen Netz gefangen und aufs Trockne gezogen werden, so lassen sich die Menschen in dem Netz der Weltliebe fangen und geraten dadurch in grofses Leid. Familie, Kinder, Weiber, Leib und Vermögen wisse alles als dir fremd und unbeständig. Was ist dein? Das gute und das böse Werk."

Es ist begreiflich, wie bei dem friedfertigen und kontemplativen Sinn der Inder ihre Ethik eine Vorliebe für das quietistische Verhalten zeigt, welches mehr durch Dulden und Entsagen, als durch tatkräftiges Handeln die Schuld des Daseins abträgt. Letzteres ist der Weg der Aktivität *(pravṛitti)*, ersteres der der Passivität *(nivṛitti)*, ein Gegensatz, der im Epos vielfach erörtert wird. Der Schöpfer hat beide Satzungen, die der Passivität und Aktivität, verordnet (XII, 340,99 S. 792). Die Aktivität führt zur Wiederkehr ins Erdendasein, die Passivität zu einem Scheiden ohne Wiederkehr (XII, 340,76 S. 790 und XII, 347,82. 83 S. 839, wo der Ausdruck *punarâvṛitti-durlabhah* seltsamerweise in entgegengesetztem Sinne verwendet wird); „darum kleben nicht mehr an den Werken alle die, welche das jenseitige Ufer schauen; aus Wissen bestehend ist jener Purusha, nicht aber aus Werken bestehend" (XIV, 51,32 S. 994); „denn als Auslöschung *(nirvâṇam)* aller Pflichten ist die Passivität das Höchste, daher,

wer sich der Passivität ergibt, als ein durch und durch Beseligter *(nirvṛita)* dahinwandelt" (XII, 339,67 S. 776).

In bewufstem Gegensatze zu diesem dem indischen Geiste vorwiegend gemäfsen ethischen Verhalten steht der Gedanke, welcher das eigentliche Grundthema der Bhagavadgîtâ bildet, dafs man nicht den Werken, sondern nur dem Lohn der Werke entsagen soll (VI, 36,12 S. 85). Den Arjuna, welcher beim Anblick so vieler Freunde und Verwandten im feindlichen Heere sich nicht entschliefsen kann, gegen sie zu kämpfen (VI, 25 S. 33 fg.), belehrt der als sein Freund und Wagenlenker Kṛishṇa verkörperte, höchste Gott Vishṇu nicht nur darüber, dafs Leben und Tod das wahre Wesen des Âtman nicht berühren, sondern weiter auch darüber, dafs er als Kshatriya der Pflicht seiner Kaste nachkommen und kämpfen mufs (VI, 26 S. 38 fg.), dafs es nicht die Aufgabe ist, vom Handeln abzulassen, da die Werke doch einmal unvermeidlich und zum Bestande der Welt notwendig sind, dafs es vielmehr die höchste Aufgabe ist, das pflichtmäfsig obliegende Werk um seiner selbst willen und ohne Hoffnung auf Lohn, ohne egoistisches Interesse zu vollbringen; VI, 27,19 S. 47: „Darum betreibe allezeit die obliegende Pflicht ohne Anhänglichkeit; denn wer ohne Anhänglichkeit seine Pflicht erfüllt, der Mann erlangt das Höchste."

### 2. Kasten und Âçrama's.

Die Weisen des alten Indiens haben sich nicht darauf beschränkt, Moral zu predigen, sondern waren ernstlich bestrebt, das ganze Leben des Volkes durch sittliche Gesetze zu regeln und mit ihnen alle Verhältnisse des Lebens zu durchdringen. Nicht nur, dafs sie durch die Einteilung des gesamten Volkstums in die vier Kasten der Brâhmaṇa's, Kshatriya's, Vaiçya's und Çûdra's (Priester, Krieger, Kolonisten und Diener) in ihrer Art eine Lösung des sozialen Problems, nach der wir immer noch suchen, gefunden haben, sie waren weiter auch bemüht, durch die vier *Âçrama*'s (Lebensstadien) das ganze Leben der drei obern Kasten als

eine Vorbereitung auf das Jenseits zu regeln und zu einer *via salutis* zu gestalten.

Über die historische Entstehung der Kasten und Âçrama's haben wir oben I, 1 S. 159—172 zur Einleitung unserer Besprechung der Brâhmaṇazeit ausführlich gehandelt, und werden hier, da die Verhältnisse in der epischen und der ihr nachfolgenden Periode in allem wesentlichen dieselben geblieben sind, nur einige zur nähern Charakteristik geeignete Züge aus Manu und Mahâbhâratam nachzutragen haben.

Beide Urkunden schreiben den vier Kasten auf Grund des Purushaliedes Ṛigveda X, 90 einen göttlichen Ursprung zu, indem sie dieselben aus Mund, Armen, Schenkeln und Füſsen des Urmenschen hervorgehen lassen. Manu 1,31: „Aber zum Gedeihen der Welten lieſs er aus seinem Munde, seinen Armen, seinen Schenkeln und seinen Füſsen den Brahmanen, den Kshatriya, den Vaiçya und den Çûdra hervorgehen.“ Mahâbh. XII, 296,6 S. 573: „Aus seinem Munde gingen die Brahmanen hervor, o Freund, aus seinen Armen die Kshatriya's, aus seinen Schenkeln die reichen [Vaiçya's], o König, aus seinen Füſsen die dienenden [Çûdra's].“

Dieser Anschauung steht eine andere entgegen, nach welcher Kshatriya's, Vaiçya's und Çûdra's aus der Brahmanenkaste durch Abfall von ihrer Lebensordnung hervorgegangen sein sollen; Mahâbh. XII, 188,10—13 S. 163: „Ursprünglich besteht keine Verschiedenheit der Kasten, brahmisch ist diese ganze Welt der Lebenden, aber das, was ursprünglich von Gott Brahmán geschaffen war, das ist infolge der Werke in das Kastenwesen auseinandergegangen. Sie, welche Lust und Genuſs lieben, scharf, zornmütig und Freunde von Gewalttat sind, ihre ursprüngliche Pflicht vergessen und ihre Glieder mit Blut befleckt haben, das sind Brahmanen, welche in das Kshatriyatum herabgesunken sind. Jene andern, welche aus der Viehzucht ihren Unterhalt gewinnen, von gelber Farbe*,

* Die aus der Anwendung des Wortes *varṇa*, Farbe, Kaste, um auch den Unterschied zwischen Brâhmaṇa's, Kshatriya's und Vaiçya's zu bezeichnen, sich erklärende Fiktion, als wenn die drei arischen Kasten (*Ârya*'s) nicht nur von den Çûdra's, sondern auch untereinander durch die Hautfarbe

vom Ackerbau lebend, auch sie betreiben nicht mehr ihre ursprüngliche Obliegenheit, sondern sind Brahmanen, welche in das Vaiçyatum herabgesunken sind. Und endlich jene, welche an Schädigung und Lüge sich freuen, habgierig sind und alle Geschäfte zu ihrem Unterhalt betreiben, die schwarzen, von der Reinheit abgefallenen, das sind Brahmanen, welche in das Çûdratum herabgesunken sind."

Über die Pflichten der Kasten begegnen wir häufigen Erörterungen, welche im wesentlichen übereinstimmen, sowohl im Epos als auch im Gesetzbuche des Manu: ist doch letzteres seiner ganzen Anlage nach eine Darstellung der in Kasten und Âçrama's zu übenden Pflichten, sofern Buch II vom Brahmacârin, III—V vom Grihastha, VI vom Vânaprastha und Sannyâsin, VII—VIII vom Kshatriya und die übrigen Bücher nachtragsweise vom Vaiçya und Çûdra, von der Ehe, den Mischkasten, Subsistenzmitteln und ähnlichem handeln. Eine kurze Charakteristik der Kastenpflichten findet sich Mahâbh. XII, 296,20 S. 574 fg.: „Annehmen von Gaben, für andere opfern und den Veda lehren, das sind die besondern Pflichten der Brahmanen, die Beschützung ziert den Kshatriya, Ackerbau, Viehzucht und Handel liegen dem Vaiçya ob, die Zwiegeborenen zu bedienen ist die Pflicht des Çûdra." Eingehender wird dasselbe Thema Manu 1,88 fg., Mahâbh. VI, 42,42—44 S. 104, XII, 189,2—7 S. 165 und an manchen andern Orten behandelt. Die Beschäftigungen, welche den verschiedenen Kasten erlaubt oder verboten sind, werden XII, 294,3—6 S. 566 besprochen. Die eigentlichen Träger des geistigen Lebens, wenn dasselbe auch vielfache Anregungen aus den Kreisen der Kshatriya's empfangen haben mag, sind doch vor allen andern die Brahmanen, und da es im Grunde die geistigen Strömungen sind, welche jedes Zeitalter beherrschen und ihm das Gepräge aufdrücken, so finden wir es begreiflich, wenn der Brahmane (Manu 1,93 und 99 und an vielen andern Orten) als der eigentliche Herr der Schöpfung

unterschieden wären (oben I, 1 S. 164), findet sich auch ausgesprochen Mahâbh. XII, 188,5 S. 162: „Die Farbe der Brahmanen ist weifs, die der Kshatriya's rot, die der Vaiçya's gelb und die Farbe der Çûdra's schwarz."

gefeiert wird, und von der Übermacht der Brahmanen, von der furchtbaren Wirkung, den ihr Fluch auf Götter wie auf Menschen ausübt, exorbitante Beispiele berichtet werden, von denen eine sehr lesenswerte Sammlung Mahâbh. XII, 342, 22—63 S. 803—811 unserer Übersetzung zu finden ist.

Im Gegensatze zu den Brahmanen als den geistigen Führern der Nation, zu den Kshatriya's, denen die Beschützung, und den Vaiçya's, denen der Erwerb als göttlich befohlene Pflicht unermüdlich eingeschärft wird, ist der Çûdra nach wie vor vom Opferkultus und vom Vedastudium ausgeschlossen und, mag er Sklave oder frei, gekauft oder nicht gekauft sein (Manu VIII, 413), auf das Verharren im Dienste der obern Klassen angewiesen. Ist er hierin treu, so eröffnet sich auch ihm der Weg zur Seligkeit *(naiḥçreyasam)*, Manu IX, 334, und er kann bei der nächsten Geburt zu einer höhern Kaste gelangen. „Auch ein Çûdra", heifst es Mahâbh. XII, 203,15 S. 565, „der mit bezähmten Sinnen immer gehorsam ist, wird mit Recht dafür geehrt." XII, 293,1 S. 563 wird „ein wohlanständiges, von Liebe geleitetes Betragen von seiten der drei Kasten gegenüber dem Kastenlosen [Çûdra]" als Vorschrift aufgestellt. Schon die Berührung mit den obern Kasten veredelt ihn: „Wie ein Körper auf dem Berge des Sonnenaufgangs durch seine Nähe [von der Sonne] erglänzt, so erglänzt der Kastenlose durch die Nähe der Edlen. Denn wie ein weifses Kleid durch irgend eine Farbe gefärbt wird, so nimmt auch er [der Çûdra] die Farbe [der Umgebung] an, das kannst du mir glauben." Auch die Behandlung der Mischkasten, deren eine grofse Zahl XII, 296,8—9 S. 573 aufgezählt wird, war, so sehr auch VI, 25,43 fg. S. 37 vor einer Vermengung der Kasten als der Wurzel alles Übels gewarnt wird, in der Regel eine milde, und die Kinder wurden dann wohl, wie schon oben I, 1 S. 162 erwähnt wurde, einfach der Kaste des Vaters zugerechnet: XII, 296,13 S. 574: „Wenn die Muni's Söhne hier und da *(yatra tatra*, d. h. mit Weibern niederer Kasten) gezeugt haben, so haben sie ihnen doch durch ihre Askese den Rang der Rishi's wiedererworben." Überhaupt sind die moralischen Pflichten für alle Kasten gleichmäfsig verbindlich (XII, 296,23 fg. S. 575): „Der Mensch ver-

dient weder um seiner Geburt noch um seiner Werke willen Tadel, welcher, wenn auch durch seine Geburt befleckt, kein böses Werk tut“ (XII, 296,33 S. 576); „Alle Kasten, o König, wofern sie pflichtmäfsige Werke geübt, wahrer Reden sich beflissen und pflichtwidrige Härte gegen alles Lebende gemieden haben, gehen in den Himmel ein, daran darf nicht gezweifelt werden“ (XII, 296,39 S. 576); „Denn die, welche auf mich vertrauen“, spricht Kṛishṇa als Allgott VI, 33,32 S. 72, „auch wenn sie von schlechter Geburt sind, auch wenn sie Weiber, oder Vaiçya's oder Çûdra's sind, auch solche gehen den höchsten Gang.“ Wie schon das Urchristentum die Unterschiede von Rasse, Stand und Geschlecht aufhob, weil sie alle eins in Christo sind, so führt hier die Upanishaderkenntnis von der Einheit des in allem Lebenden verkörperten Âtman zur Durchbrechung der Kastenvorurteile, und wie diese im Prinzip ausgesprochene Gleichheit aller in der christlichen Welt die Abschaffung der Sklaverei und die soziale Gleichstellung von Mann und Weib zur Folge gehabt hat, so war es auf indischem Boden dem Buddhismus vorbehalten, die Konsequenz der Vedântaanschauungen zu ziehen, sich mit seiner Predigt an alle zu wenden und dadurch zu einer dem Christentume ebenbürtigen und an Anzahl der Bekenner noch überlegenen Weltreligion zu werden.

Jedes lebende Wesen „von Gott Brahman an bis zum Grashalm hinab“, wie die häufige Formel lautet, ist eine Verkörperung des Âtman, und so auch jeder Angehörige der Çûdrakaste, wie der Vers besagt:

> Brahman die Fischer und Knechte,
> Brahman sogar die Spieler sind,

und es ist nicht abzusehen, warum nicht auch ein Çûdra sich der grofsen beseligenden Wahrheit: *aham brahma asmi*, „Ich bin Brahman“ bewufst werden sollte, zumal sich mit der von Kâṭhaka-Upanishad ab hervortretenden theistischen Auffassung des Âtman als notwendige Begleiterscheinung wie im Christentum, so auch in Indien, das Dogma von der Gnadenwahl eingestellt hatte (Kâṭhaka-Up. 2,23):

Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit:
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Aber der Brahmanismus war zu sehr in den Fesseln geheiligter Traditionen befangen, um diesem Gedanken praktische Folge zu geben, und so blieb nach wie vor der Çûdra von allem höhern Geistesleben, und so auch von der Teilnahme an der Religion ausgeschlossen. Um so lebendiger war die Sorge für das Seelenheil der drei obern Kasten. Ihr ganzes Leben sollte sich zu einer Stufenfolge von *Âçrama's*, Lebensstadien, wörtlich: Übungsstadien, gestalten, in welchen der Zwiegeborene (*dvija*, d. h. der durch Aufnahme bei einem Lehrer und Umgürtung mit der heiligen Opferschnur zum zweitenmal geborene) in allmählicher Läuterung vom Welthange seiner ewigen Bestimmung entgegenreifen sollte. Jeder Brâhmaṇa, Kshatriya und Vaiçya sollte zunächst 1) als *Brahmacârin* (Brahmanschüler) bei einem Lehrer eintreten, in gehorsamer Pflichterfüllung, Mäfsigkeit und Keuschheit verharren und durch Lernen des Veda das geistige Gepräge für sein ganzes künftiges Leben empfangen. Nach beendigter Lehrzeit sollte er sodann 2) als *Gṛihastha* (Hausvater) eine Ehe schliefsen, Nachkommen erzeugen, die sechs Pflichten des Lehrens und Lernens, Opferns und Opfernlassens, Gebens und Nehmens ausüben und die fünf täglichen Pflichten gegen die Götter, Ṛishi's, Manen, Menschen und Tiere, durch Opfern, Vedastudium, Totenspende, Almosengeben und Fürsorge für die Tiere erfüllen. Wenn aber das Alter herannaht, wenn, wie es übereinstimmend Manu 6,2 und Mahâbh. XII, 245,4 S. 375 heifst, „der Hausvater an sich Runzeln und graue Haare bemerkt und die Kinder seiner Kinder sieht, dann soll er in den Wald übersiedeln", um 3) als *Vânaprastha* (Waldeinsiedler) sich durch mehr und mehr gesteigerte Askese von den Schlacken der Weltliebe zu reinigen. „In der Regenzeit geben sie sich dem Regen preis, im Winter begeben sie sich ins Wasser, im Sommer setzen sie sich den fünf Gluten [der Sonne und vier angezündeten Feuern] aus, und zu jeder Zeit

beschränken sie ihre Ernährung“ (Mahâbh. XII, 245,10 S. 376 fast wörtlich wie Manu VI, 23). — „Nachdem er (XII, 246,3 S. 379) in den drei gesellschaftlichen Stadien sich alsbald von dem Sündenschmutze gereinigt hat, soll er auf das höchste Ziel mit unvergleichlicher Pilgerschaft hinpilgern.“ Dann wird er 4) ein *Samnyâsin*, „einer, der alles von sich geworfen hat“ und daher, weil ohne Heimat, *Parivrâjaka*, Pilger, weil ohne Besitz, *Bhikshu*, Bettler heifst. In diesem letzten Lebensstadium soll der Greis, der als solcher nach unserm Gefühl fremder Hilfe ganz besonders bedürftig sein würde, allein und schweigend, ohne Wohnsitz und ohne Subsistenzmittel umherpilgern, „sich vor der Volksmenge wie vor einer Schlange, vor dem Wohlbehagen wie vor der Hölle und vor den Weibern wie vor einem Kadaver scheuend“ (XII, 246,13 S. 380) und frei von Begehren, gelassen und in alles ergeben, seine Auflösung abwarten. „Er freue sich nicht auf den Tod, er freue sich nicht auf das Leben, sondern warte auf seine Zeit, wie der Diener auf den Befehl“ (*nideçam*, wie Mahâbh. XII, 246,15 = 8929, beide Ausgaben und Manu VI. 45 mehrere Handschriften lesen).

Neben der ausführlichen Behandlung der vier Âçrama's bei Manu II—VI stehen zahlreiche Besprechungen derselben im Epos, von denen namentlich die XII, 243—246 (S. 368—382 unserer Übersetzung) vielfach mit Manu wörtlich übereinstimmt. Eine kürzere Darstellung aus XII, 191—192 S. 169—176, welche ein besonderes Interesse hat, weil sie in Prosa vorliegt und vermutlich aus einem Dharmasûtram herübergenommen ist, wollen wir hier unter Weglassung einiges Unwesentlichen mitteilen.

1) Der Brahmacârin. „Vor Zeiten wurden von dem erhabenen Gotte Brahmán, da er das Heil der Welt im Auge hatte, um der Erhaltung der Pflicht willen die vier Lebensstadien vorgezeichnet. Hierbei bezeichnet man als das erste Lebensstadium das Wohnen in der Familie eines Lehrers. Es besteht darin, dafs man sein Selbst vollständig durch Reinheit, Weihen, Bezähmung und Gelübde bändigt, beide Dämmerungen und in ihnen die Gottheiten der Sonne und des Feuers verehrt, Trägheit und Schlaffheit fahren läfst, durch Begrüfsung

des Lehrers sowie durch Studieren und Hören des Veda sein inneres Wesen läutert, die drei täglichen Waschungen betreibt, durch Pflege des Brahmacaryafeuers, durch Gehorsam gegen den Lehrer und durch beharrliches Betteln und Ernährung durch Erbetteltes vollständig zum Bewufstsein seiner innern Seele gekommen ist, ohne Widerstreben Wort und Befehl des Lehrers befolgt und das dafür durch die Gnade des Lehrers empfangene Vedawissen als das Höchste schätzt."

2) Der Grihastha. „Für solche, welche aus der Schülerschaft zurückkehren, sich eines guten Lebenswandels befleifsigen und nach der Frucht eines gemeinschaftlichen Wandels in der [Ehe-]Pflicht verlangen, wird der Wandel als Hausvater vorgeschrieben. Denn in ihm wird das Gute, Nützliche oder Angenehme erlangt. Indem man mit Rücksicht auf die Erlangung dieser Dreiheit in vorwurfsfreier Tätigkeit zu Reichtum gelangt, soll man mittels dieses Reichtums — mag er vorwiegend durch Unterricht im Veda gewonnen sein oder durch einen Brahmanweisen erzaubert, oder aus den Schätzen der Berge erworben, oder infolge Opferns an Götter und Manen und Betreibens der Bezähmung durch die Gnade der Götter verliehen sein — als Hausvater den Hausvaterstand antreten. Denn diesen erklärt man für die Wurzel aller Lebensstadien. Denn auch für diejenigen, welche in der Familie des Lehrers wohnen bleiben, und für die andern, welche als Pilger umherziehen und der zwangsmäfsigen Pflicht eines unternommenen Gelübdes obliegen, auch für diese werden die Zuteilungen von Almosen und Spenden aus dem Hausvaterstande bestritten. Und auch für die Waldeinsiedler ist eine Beisteuer von Sachen [durch den Hausvater] angebracht, denn so wenigstens pflegen meist diese Guten, mit guter Wegekost versehen und nur mit Vedastudium beschäftigt, zum Besuche von heiligen Badeplätzen und zur Besichtigung der Gegenden die Erde zu durchstreifen, und ihnen gebührt gastliche Aufnahme durch Aufstehen, Entgegengehen, Begrüfsen, nichtverdriefsliches Spenden von Worten und Anbieten eines angenehmen, stärkenden Sitzes und eines angenehmen Lagers nebst Verpflegung."

3) Der Vânaprastha. „Die Waldeinsiedler nun aber sind diejenigen, welche ihre Pflicht dadurch betreiben, dafs

sie heilige Badeplätze und Flufsmündungen besuchen, während sie in abgelegenen, von Antilopen, Büffeln, Ebern, Tigern und Waldelefanten belebten Wäldern Askese üben, und indem sie den Genufs der im Dorfe üblichen Nahrung und Kleidung aufgeben, auf wildwachsende Kräuter, Früchte, Wurzeln und Blätter beschränkt, mancherlei kärgliche Nahrung finden, hingegen, an einem Orte weilend, auf Erde, Steinen, Kies, Geröll, Sand und Asche sich lagern, ihren Körper in Gräser, Binsen, Felle und Baumbast kleiden, Kopfhaare, Bart, Nägel und Körperhaare wachsen lassen, zu bestimmter Zeit die Abwaschungen vornehmen, in nicht zu versäumenden Zeiten Spenden und Opfer darbringen, übrigens vor Brennholz, vor Darbringung von Kuçagras und Blumen, sowie vor Abwaschung der Opfergeräte Ruhe haben, durch den Widerstand gegen Kälte, Hitze, Regen und Wind die ganze Haut voll Risse haben, durch die mannigfachen Askesen, Observanzen, Wanderungen, Befolgungen und Obliegenheiten ganz ausgetrocknet an Fleisch, Blut, Haut und Knochen sind, und, die Standhaftigkeit über alles schätzend, der ewigen Realität ergeben, ihren Körper dahinschleppen. Wer aber mit Strenge diesen von den Brahmanweisen vorgeschriebenen Wandel einhält, der verbrennt wie ein Feuer seine Sünden und erobert schwer zu erobernde Welten."

4) Der Sannyâsin *(Bhikshu, Parivrâjaka)*. „Was nun endlich den Lebenswandel der Parivrâjaka's betrifft, so steht es damit folgendermafsen: Indem sie Opferfeuer, Habe, Weib und Anhang im Stich lassen und in Anhänglichkeit an den Âtman die Fesseln der Neigung abschütteln, wandern sie heimatlos umher, und während sie Erdschollen, Steine und Gold für gleich achten, ihren Geist nicht mehr an die Produkte der Dreiheit [des Guten, Nützlichen, Angenehmen] hängen, mit gleicher Gesinnung auf Feinde, Freunde und Gleichgültige blicken, gegen Pflanzen, Lebendgeborenes, Eigeborenes, Schweifsgeborenes und Keimgeborenes, gegen alle diese Wesen in Gedanken, Worten und Werken ohne Falsch sind und ohne eigene Behausung Berge, Sandbänke, Baumwurzeln oder Göttertempel als Aufenthalt wählen, so mögen sie um des Unterkommens willen zwar eine Stadt oder ein

Dorf aufsuchen, so jedoch, dafs sie in einer Stadt nur fünf Nächte, in einem Dorfe nur eine Nacht verweilen, und wenn sie, um ihr Leben zu fristen, einkehren, so sollen sie nur die Häuser von unbescholtenen Zwiegeborenen besuchen, um von dem in die Almosenschale gelegten, nichtgeforderten Almosen zu leben, abstehend von Liebe, Zorn, Stolz, Habgier, Verblendung, Lamentieren, Trug, Nachrede, Hochmut und Schädigung." —

So gewifs der Schwerpunkt unseres Seins nicht in dem Erdendasein, sondern in dem der Erkenntnis verschlossenen Gebiet jenseits desselben liegt, so gewifs verdient der Versuch, wie er in den vier Âçrama's vorliegt, das ganze Erdenleben zu einer Vorschule für die Ewigkeit zu gestalten, auch von der höchsten Kulturstufe aus, Anerkennung und Bewunderung. Das indische System verlangt nicht das Unmögliche, den Menschen schroff und unvermittelt von dem uns angeborenen Welthange loszureifsen. Es gibt ihm auf der Stufe des Grihastha Gelegenheit, sich auszuleben und durch den Genufs der Erdengüter deren innere Wertlosigkeit inne zu werden, um erst dann in vorgerückterm Alter als Vânaprastha sich der systematischen Abtötung der Sinnlichkeit hinzugeben und endlich, nachdem diese erreicht ist, als Sannyâsin im höchsten Alter völlig losgelöst von allen Erdenbanden schon gar nicht mehr der Welt anzugehören und so, auf das beste vorbereitet, aus dem Leben zu scheiden. Man wird somit von den vier Âçrama's dasselbe sagen dürfen, wie von so manchen Vorschriften des Evangeliums, dafs sie zwar keineswegs direkt nachahmenswert, aber doch in gewissem Sinne vorbildlich sind, sofern die Gesinnung, welche sich in ihnen ausspricht, in andere Form gekleidet, für jedes Zeitalter ihren Wert behalten wird.

Übrigens scheint auch von den Âçrama's zu gelten, was auf jede menschliche Einrichtung zutrifft, dafs mit der Zeit der Geist, aus dem sie entsprungen waren, erstirbt und nur noch die leere Form übrig bleibt, welche dann zu neuen, lebendigern Bildungen fortdrängt. Schon die Çvetâçvatara-Upanishad wendet sich mit ihren Belehrungen an einen Kreis von *Atyâçramin*'s, d. h. von solchen, welche über die Âçrama's

erhaben sind, und im Epos erheben sich manche Stimmen, welche diese feste Lebenseinrichtung mifsbilligen.

Zunächst nahm man Anstofs an der dem Gṛihastha obliegenden Pflicht des Opferns, weil sie mit Tiertötung verbunden ist, und stellte ihr die Forderung der *ahiṅsâ*, der Nichtschädigung alles Lebenden entgegen, und wenn die Bhagavadgîtâ VI, 27,14 fg. S. 47 die Opferwerke zum Bestande der Welt für notwendig erklärt und nur verlangt, dafs sie ohne Wunsch nach Lohn gebracht werden, wenn XII, 268 S. 449 fg. Syûmaraçmi dem Kapila gegenüber den Opferkultus verteidigt durch den Hinweis darauf, dafs der Veda ihn gebiete und für seine Befolgung himmlischen Lohn in Aussicht stelle, so erklärt sich XII, 265 S. 436 der König Vicakhyu gegen die Tiertötung und will nur Opfer von Milch und Blumen zulassen. Ebenso sprechen sich XII, 272,20 S. 473 der als Gazelle erscheinende Gott Dharma, XIV, 28,16 S. 928 der Yati im Gespräch mit einem Opferpriester und XIV, 50,2 S. 986 Gott Brahmán einstimmig dahin aus, dafs Nichtschädigung aller Wesen das gröfste und oberste aller Gebote sei. Von Interesse ist in diesem Zusammenhange auch das Gespräch XII, 267 S. 445 fg., in welchem Dyumatsena die Unentbehrlichkeit der Todesstrafe zur Zügelung der Verbrecher behauptet, während Satyavant ihre Abschaffung oder doch möglichste Einschränkung empfiehlt.

Aber nicht nur das Opfer als Pflicht des Gṛihastha, auch das dem Vânaprastha als wesentliche Beschäftigung obliegende *Tapas*, die Askese, wird an vielen Stellen der Kritik unterzogen. Allerdings wird XII, 295 die Askese zur Abtötung des beim Gṛihastha sich entwickelnden Egoismus empfohlen (Vers 2) und als der Weg zum Himmel gepriesen. Allerdings heifst es XII, 298,25 S. 584: „Wie in einem Tongefäfse, wenn es nicht gebrannt ist, das Wasser sich verläuft, so verliert sich der Körper in die Sinnenwelt, wenn er nicht durch Askese gebrannt ist.“ Aber an andern Stellen wird zwischen einem sündhaften und einem sündlosen Tapas unterschieden (V, 43,14 S. 12), und XII, 221,4—5 S. 284 heifst es: „Was die Leute für Tapas halten, indem man einen Halbmonat durch fastet, das ist vielmehr nur eine Schädigung des Leibes-

bestandes und wird von guten Menschen nicht als Tapas angesehen. Entsagung und Demut, diese gelten als höchstes Tapas; [wer sie hat], der hat das fortwährende Fasten, der hat die beständige Keuschheit"; ebenso XII, 217,17 S. 267: „Der Brahmanwandel und die Nichtschädigung heifst das körperliche Tapas, die Bezähmung von Rede und Gedanke wird zutreffend das geistige Tapas genannt." In treffender Weise wird diese Wahrheit illustriert durch die schöne Erzählung XII, 261—264 von dem Asketen Jâjali, welcher im Walde wie ein Baumstamm stehen bleibt, bis die Vögel auf seinem Kopfe nisten und brüten, und der von Tulâdhâra, einem einfachen Krämer in Benares, der niemanden übervorteilt, darüber belehrt wird, dafs alle Askesen, Opfer und Gaben nicht so hoch zu schätzen sind wie Gerechtigkeit und Schonung aller lebenden Wesen. Wie ein Fortschritt von einer Generation zur andern erscheint es, wenn XII, 175 S. 118 fg. der Vater seinem Sohne die vier Âçrama's empfiehlt und dieser, auf die Nichtigkeit des Daseins hinweisend, die Entsagung als das Höchste preist. Und so heifst es auch XII, 326,26—27 S. 713 fg.: „Wenn aber durch viele Geburten im Saṅsâra die Organe zubereitet worden sind, kann einer, der reinen Geistes ist, die Erlösung schon im ersten Lebensstadium erlangen. Hat aber einer diese erreicht, so fragt sich, welchen Zweck die drei übrigen Lebensstadien noch haben können für einen, der erlöst, wahrheitschauend, weise und nach dem Höchsten strebend ist."

### 3. Erkenntnis und Yoga als Wege zum Heil.

Alles moralische Verhalten, alle Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung hat für den Täter nach indischer Anschauung nur den Wert, ihn von den Fesseln der Weltliebe zu befreien und so die Erreichung des höchsten Zieles vorzubereiten. Dieses höchste Ziel und mit ihm die Erlösung vom empirischen Dasein besteht in der Innewerdung des Âtman, welcher ringsum in der unendlichen Welt und ebenso voll und ganz in dem eigenen Innern zu finden ist. Wer des Âtman inne geworden ist und sich infolgedessen als identisch mit allem

Lebenden weifs, der wird kein Wesen schädigen, denn er wird nicht, wie der schöne schon oben S. 16 zitierte Vers der Bhagavadgîtâ lautet, „sich selbst durch sich selbst verletzen wollen". Er wird aber auch von allem Begehren, von dem ganzen Dürsten nach Dasein sich frei fühlen, denn weil er sich als alles weifs, bleibt nichts übrig, was er noch begehren könnte: *âptakâmasya kâ spṛihâ*, „was kann wünschen, wer alles hat", wie es in der Mâṇḍûkya-Kârikâ 1,9 (Sechzig Upanishad's S. 579) heifst. Dieses höchste Ziel, die Ergreifung des Âtman, kann, wie schon oben S. 15 fg. vorgreifend auseinandergesetzt wurde, auf zwei Wegen erreicht werden, einmal durch die Reflexion (*sâñkhyam*), dafs alles mit dem eigenen Âtman identisch, oder nach späterer, schon vom Sâñkhyarealismus beherrschter Anschauung, dafs alles objektive Sein und mit ihm der eigene Leib nicht das wahre Ich, der Purusha ist, sondern nur aus der Prakṛiti stammt, andererseits aber kann der Âtman, der Purusha durch Abkehr von der ganzen Aufsenwelt und jene Vertiefung in das eigene Innere gefunden werden, welche *Yoga* heifst, schon den Upanishad's bekannt ist, im Epos immer wieder als der kürzeste Weg zur Erlösung gefeiert wird und späterhin, wie wir sehen werden, zu einem eigenen philosophischen Systeme ausgebildet wurde. Sâñkhyam und Yoga, Reflexion und Verinnerlichung, sind somit zwei verschiedene Wege, welche zu demselben Ziele, der Erfassung des Âtman führen; daher Bhîshma XII, 300,7—8 S. 593 sagt: „Beide Lehrmeinungen halte ich für wahr, Freund Yudhishṭhira. Für einen, der diese beiden von Kundigen angenommenen Lehren kennen gelernt hat und ihnen vorschriftsmäfsig nachlebt, o Fürst, können sie beide die Führer zum höchsten Ziele werden." Wir haben, im Anschlufs an das oben S. 15 fg. Beigebrachte, diese beiden Wege zur Erlösung noch etwas näher zu erläutern.

„Aus der Erkenntnis entspringt die Erlösung", *jñânâd mokshaḥ*, XII, 318,87 S. 668; dieser Satz ist gleichmäfsig für die Âtmanlehre der Upanishad's wie für das spätere Sâñkhyasystem in Gültigkeit (vgl. Çañkara ad Brahmasûtra p. 438,2 und 916,11, Sâñkhyasûtra 3,23); das Epos, zwischen beiden in der Mitte stehend, schillert in seinen Äufserungen nach

beiden Seiten hinüber. Oft ist unter der Erkenntnis die alte Upanishadlehre von der Einheit alles Seienden zu verstehen; sie ist nach XII, 238,2 S. 354 „das Wissen, durch welches man die Zweiheit überschreitet“; Vers 3: „Durch die Erkenntnis bringt man alle zum Gedeihen, welche nach der Erlösung streben“; Vers 10: „Das Höchste und Tiefste wird durch die Erkenntnis von den Wesen erlangt, durch das Wissen, o Freund, wird es von den Geschöpfen erlangt, das Wissen ist das höchste Ziel.“ XIV, 19,12. 19 S. 899: „Durch die Erkenntnis alle Wünsche, die körperlichen wie die geistigen aufgebend, erlangt er nach und nach das Nirvâṇam (Erlöschen) wie das Feuer, dessen Brennholz verbrannt ist . . . Wenn er dann als ein solcher Tüchtiger es vermag, sich selbst in sich selbst zu vertiefen, dann wird er, einzig dessen beflissen, das [höchste] Selbst in seinem Selbste schauen.“ Unter dieser erlösenden Erkenntnis wird, entsprechend der Übergangsperiode, in der wir uns befinden, im Verlaufe mehr und mehr eine Erkenntnis der fünfundzwanzig Sâṅkhyaprinzipien und der Verschiedenheit des Purusha als des Fünfundzwanzigsten von der Prakṛiti (dem *avyaktam*) und ihren Evolutionen verstanden. XII, 306,44 S. 628: „Der Fünfundzwanzigste, prakritifreien Wesens, ist derjenige, welcher erweckt wird, und wenn er sich selbst erweckt, so wird er absolut und erlöst.“ XII, 307,41 S. 632: „Wer erkennt, wie das Unentfaltete zum Entfalteten und das Guṇalose zum Guṇahaften wird, und wer dabei das Guṇalose als das Höhere erkennt, der wird zu ihm, o Fürst von Mithilâ.“ XIV, 35,48—50 S. 947: „Als vierundzwanzig und eins, als so viel wird die Zahl der Prinzipien gelehrt. Wer nun Entstehen und Vergehen aller dieser Prinzipien versteht, der allein unter allen Wesen ist weise und gerät nicht in Betörung. Wer nach der Wahrheit alle die Prinzipien, alle die Eigenschaften und alle Götter kennt, der schüttelt die Sünde ab und löst die Bindung, der geht ein in alle reinen Welten.“ Er weiſs sich als Purusha, als bloſsen Zuschauer und blickt auf die Schmerzen des eigenen Leibes wie auf ein Fremdes hin, XII, 286,18 S. 541: „Diese Kummer, Furcht und Übermut nach sich ziehenden Verblendungen der Lust und des Schmerzes in der Welt

betrachte ich wie ein Zuschauer, da es nur dieser Körper ist, der sich in ihnen bewegt.“ XII, 307,20 S. 630: „Dann wird er zu einem Reinen, weil er sich von der Prakṛiti lossagt, wenn er als ein Erweckter zu dem Bewufstsein gelangt: «ein anderer bin ich und eine andere ist sie».“ Dem entsprechend wird XII, 301,73 fg. S. 604 fg. geschildert, wie die Sâṅkhya's nach dem Tode durch die Durchgangsstationen von Sonne, Wind, Äther, Rajas, Sattvam und Nârâyaṇa zum höchsten Âtman eingehen: „Den höchsten Âtman erreicht habend, zu ihm geworden und in ihm sich gründend, fleckenlos werden sie der Unsterblichkeit teilhaft und kehren nicht mehr zurück.“

Dieser Methode, durch Reflexion *(sâṅkhyam)* zur Erkenntnis der Einheit mit dem Âtman zu gelangen, steht eine andere, nämlich die Ergreifung des Âtman durch Abkehr von der Aufsenwelt und Einkehr in das eigene Innere mittels des *Yoga* als unmittelbarer und daher besser gegenüber: VI, 30.46 S. 62: „Der Yogin steht höher als die, welche das Tapas üben, höher als die, welche der Erkenntnis leben; der Yogin steht auch höher als die, welche die Werke betreiben; darum werde ein Yogin, o Arjuna.“ Dieser Hochschätzung des Yoga als des kürzesten Weges zur Innewerdung des Âtman und somit der Erlösung entspricht es, dafs das Epos immer wieder auf den Yoga zurückkommt und unermüdlich die Übung von Zucht und Selbstzucht als seiner Vorbedingungen, sowie weiter als die Mittel seiner Ausführung die rechte Körperhaltung, die Regelung des Atmens, die Zurückziehung der Sinnesorgane von den Aufsendingen, die Fesselung des Manas im eigenen Innern sowie endlich die Meditation und die Versenkung in das eigene Selbst empfiehlt. Wie in der oben I, 2 S. 343—354 dargestellten Yogatheorie der Upanishad's, so fehlt auch im Epos noch die systematische Durchbildung der Yogapraxis. Dieser werden wir erst unten in den Yogasûtra's begegnen, und beschränken uns daher hier darauf, einige für das Epos charakteristische Züge hervorzuheben. Nur kräftige Naturen können ohne Schaden den Yoga üben (XII, 300,15—19 S. 594), und die zu ihm erforderliche Kraft wird nach XII, 300,43 fg. S. 596, vgl. XII, 303,16 fg. S. 615, nur durch eine besondere Art der Ernährung sowie durch Überwindung von Zorn, Begierde

und Empfindlichkeit in betreff der Gegensätze des Lebens erlangt. Von den zahlreichen Schilderungen der Yogapraxis mögen einige Proben folgen. VI, 30,10 fg. S. 59: „Als Yogin schicke er sich an, immerwährend in der Einsamkeit verharrend, alleinstehend, die Regungen seines Herzens bändigend, ohne Hoffnung, ohne umgeben zu sein von den Seinen. An einem reinen Orte errichte er für sich einen festen Sitz, nicht zu hoch und nicht zu niedrig, überdeckt mit Gewand, Antilopenfell und Kuçagras. Daselbst konzentriere er sein Manas auf einen Punkt, unterdrücke die Tätigkeiten des Denkens und der Sinne, setze sich nieder auf den Sitz und spanne den Yoga an zur Läuterung seines Selbstes. In gleichmäfsiger Richtung Rumpf, Kopf und Hals unbeweglich haltend, blicke er unentwegt auf seine Nasenspitze, ohne nach den Seiten hinzusehen . . . Indem man auf alle aus dem Wunsch entspringenden Lüste ohne Unterschied Verzicht leistet, indem man durch das Manas die Rotte der Sinnesorgane von allen Seiten her niederkämpft, soll man vermittels der mit Festigkeit ergriffenen Buddhi mehr und mehr zur Ruhe kommen, das Manas in dem Âtman zum Stillstande bringen und gar nichts mehr denken. Wohin auch immer das Manas, das wankelmütige, unbeständige ausschwärmen möchte, von überallher möge man es zwangsweise in dem Âtman wieder zum Gehorsam zurückführen . . . In dieser Weise allezeit sich seinem Âtman hingebend, wird der Yogin, von Sünde frei, mit Lust die in der Einswerdung mit Brahman bestehende, unendliche Wonne erlangen. Er schaut sein eigenes Selbst in allen Wesen und alle Wesen in dem eigenen Selbst, mit seinem Selbst dem Yoga hingegeben, erblickt er überall das gleiche Wesen.“ XIV, 19.17—19 S. 899: „Die Sinnesorgane in sich hineinziehend, soll man das Manas in sich selbst feststellen, und nachdem man vorher scharfe Askese geübt hat, den zur Erlösung führenden Yoga betreiben. Wenn er dann als ein solcher Tüchtiger es vermag, sich selbst in sich selbst zu vertiefen, dann wird er, einzig dessen beflissen, das [höchste] Selbst in seinem Selbste schauen.“ Das Schauen des Âtman, welches in diesen und vielen andern Stellen der Anschauung der Upanishad's entsprechend als das Ziel der Yogapraxis

erscheint, wird im weitern Verlaufe der Entwicklung und in dem Maſse, wie die Prakṛiti dem Purusha gegenüber eine selbständige Stellung gewinnt, zu einer Isolierung des Purusha von der Prakṛiti und allen ihren Produkten; XII, 316,14 fg. S. 656: „Indem er die ganze Schar der Sinnesorgane im Manas einschlieſst, das Manas im Ahaṅkâra zum Stillstand bringt, den Ahaṅkâra in der Buddhi, die Buddhi in der Prakṛiti, — nachdem er sie in dieser Weise abgefertigt hat, meditiert er den absoluten, staublosen, fleckenlosen, ewigen, unendlichen, reinen, unverwundbaren, feststehenden Purusha"; XII, 306, 16—17 S. 625: „Dann hört er nicht, dann riecht er nicht, dann schmeckt er nicht und sieht er nicht, dann fühlt er keine Berührung mehr und sein Manas stellt nicht mehr vor, dann begehrt er nicht nach irgend etwas und denkt so wenig wie ein Stück Holz, dann nennen ihn die Weisen einen [mit seiner Körperlichkeit] in die Prakṛiti Zurückgekehrten, einen im Yoga Begriffenen." Weitere Annäherungen an das spätere Yogasystem kann man darin erblicken, daſs XII, 300,3 S. 592 das Festhalten an einem persönlichen Gott (*îçvara*) als Vorzug des Yoga vor dem Sâṅkhyam anerkannt wird, daſs XII, 316,8 S. 655 zwischen einem qualitäthaften und einem qualitätlosen Yoga (entsprechend dem *sabîja* = *samprajñâta* und dem *nirbîja* = *asamprajñâta* des Yogasystems) unterschieden wird, und daſs an Stellen wie XII, 237,14 S. 351 sieben vollständige Fixierungen des Manas sowie deren noch weitere, teils auf die Auſsenwelt, teils auf den eigenen Leib bezugnehmende unterschieden werden. Vgl. auch die „Antriebe" *codanâḥ* XII, 316,11 und „Reizmittel" *saṁcodanâḥ* XII, 306,11. Auch die durch den Yoga erlangbaren, übernatürlichen Kräfte werden im Epos schon in exorbitanter Weise gefeiert. XII, 316,6 S. 655: „Während [der grobe Leib] dahinfällt, o Freund, wird unter Abstreifung desselben der Yogin zu einem, der vermöge des achtfache Vollkommenheit [Atomkleinheit, Leichtigkeit, Gröſse, Allberührung, Wunschverwirklichung, Allbeherrschung, Schöpferkraft, Alldurchdringung] verleihenden Yoga die Welten mit Lust durchschweift" (vgl. XIV, 38,12 S. 954), XII, 300,26—28 S. 594 fg.: „Der Yoga, welcher zu Kraft gekommen ist, kann sein Selbst tausendfältig verviel-

fachen, o Bharatastier, und in allen diesen Gestalten die Erde durchwandeln. Als der eine kann er die Sinnendinge genießen, und zugleich als ein anderer furchtbare Askese üben, und wiederum, o Freund, [alle seine Selbste] in eins zusammenfassen, wie die Sonne ihre Lichtfülle. Denn der in Vollkraft stehende Yoga ist Herr über die Bindung und besitzt auch die Herrschaft über die Erlösung, das ist gewiſs, o Fürst"; Vers 41: „Dann wird er alsbald seine guten und bösen Werke verbrennen, den höchsten, als unerschütterlich gerühmten Yoga erreichen und, falls er es wünscht, zur Erlösung eingehen."

### 4. Seelenwanderung und Vergeltung.

Von den Zeiten der Upanishad's an bis auf die Gegenwart hin und somit auch in der epischen Periode wurde das Denken der Inder beherrscht von der Vorstellung der Seelenwanderung, des *Sańsâra*, nach welcher jeder Lebenslauf die notwendige Frucht der Werke eines frühern Daseins ist und seinerseits vermöge seiner Werke ein künftiges Dasein mit Notwendigkeit bedingt, so daſs der Sańsâra ohne Anfang und, von der Erlösung abgesehen, ohne Ende ist. Der Tod ist somit nur das Fallen des Vorhangs zwischen zwei Akten. „Nie war die Zeit", spricht Kṛishṇa zu Arjuna VI, 26,12 fg. S. 39, „da ich nicht war, da du nicht warst und alle diese Fürsten, und nie in Zukunft wird die Zeit kommen, da wir allesamt nicht sind. Wie für den Träger eines Leibes in diesem seinem Leibe Kindheit, Mannheit und Greisenalter ist, so ist für ihn auch die Erlangung eines neuen Leibes: das ist dem Weisen klar . . . Gleichwie ein Mann die alten Kleider ablegt und andere neue anzieht, so legt der Träger des Leibes (die Seele) die alten Leiber ab und geht in andere neue ein." V, 42,4 S. 5: „Nur aus Verblendung wird der Tod von den Sängern für wahr gehalten. Ich aber erkläre den Tod für eine Täuschung, und für die Nichttäuschung erkläre ich das Unsterblichsein." XII, 297,12 S. 578: „Je nachdem es durch Ursachen bedingt ist, geht man aus einem Leib in den andern über: ein Wanderer ist man auf dem Wege [der Erlösung] und kehrt dabei von Haus zu Haus ein"; VII, 321,54

S. 697: „Wer ins Jenseits hinübergeht, mufs seinen Leib wie ein Kleid ablegen, und dann ist seine Seele für das durchdringende Auge der Erkenntnis von überallher sichtbar“ [vgl. Platon, Gorgias, p. 523 E.]. XII, 297,16 S. 578: „Von der Seele verlassen, ohne Bewegung und Bewufstsein, versinkt er vermöge der in die Prakriti zurückgehenden Elemente in die Erde. Und gestaltet entsprechend seinen Werken, wird er hier und dort wiedergeboren, wo auch immer dieser Leib gestorben sein mag.“ XII, 321,85—89 S. 700: „Tausende von Müttern und Vätern, Hunderte von Söhnen und Weibern werden uns noch angehören und haben uns schon angehört; wem könnten sie, wem könnten wir in Wahrheit angehören! ... Du hast nichts mit ihnen, sie haben nichts mit dir zu tun; diese Wesen entstehen durch ihre eigenen Werke, und auch du wirst den Weg deiner Werke gehen ... Der Mensch häuft um des Weibes willen böse Werke auf [vgl.: *Où est la femme?*], dafür mufs er Pein erdulden im Jenseits und schon hienieden“; XII, 321,46—51 S. 696 fg.: „Den Schatz, von dem du nicht zu fürchten hast, dafs dir ein König oder Dieb ihn raubt, und der dich nicht beim Tod verläfst, diesen Schatz mögest du dir erwerben [vgl. Ev. Matth. 6, 20]. Dort wird einer nicht von seinen Werken getrennt, nicht werden diese gegenseitig verwechselt; was jedem eigen angehört, das wird dort drüben an ihm vergolten. Wovon man drüben leben will, das mufs, o Sohn, hier weggegeben werden. Den Schatz, der unvergänglich, unverlierbar ist, den mufst du selber dir erwerben. Noch ehe du als reicher Mann dein Gerstengericht gekocht hast, noch ehe dein Gerstengericht gar ist, wirst du eilig von dannen müssen [vgl. Ev. Luk. XII, 20]. Nicht Mutter, Söhne und Verwandte, nicht der vertraute, liebe Freund wandeln einem nach, wenn man einsam auf dem engen Wege dahinwandelt. Nur das vormals begangene gute und böse Werk, nur dieses allein ist von Bedeutung, o Sohn, für den ins Jenseits Hinübergehenden“; XII, 181,8—9 S. 143: „Auch wenn einer sehr schnell läuft, holt ihn sein Schicksal ein, es liegt neben ihm, wenn er schläft, wer er auch sei, entsprechend seinen Taten. Es steht neben ihm, wenn er steht, und wenn er geht, so geht es ihm nach, es vollbringt das Werk des

Wirkenden, wie sein Schatten begleitet es ihn." XII, 291,11 S. 559: „Wenn einer auch aus freien Stücken, nachdem er das Böse getan hat, sich dem Guten zuwendet und Bufse tut, so trifft ihn doch [die Vergeltung für] beides gesondert."

So wird durch die Werke des gegenwärtigen Daseins die Beschaffenheit des nächstfolgenden Lebens bedingt, XII, 329,25 S. 728: „Durch gute Werke erlangt man das Gottsein, durch gemischte eine Geburt als Mensch, durch böse Werke verfällt man einer Geburt als Tier, man mag wollen oder nicht." In diesen, den ganzen Vorstellungskreis des Inders beherrschenden Gedanken liegt ein starker Ansporn zum sittlichen Verhalten, und hierauf gründet sich die Erwartung, dafs die Seele von Geburt zu Geburt mehr und mehr geläutert und der Erlösung näher geführt wird: XII, 321,80 S. 700: „Hat man als die zum Himmel führende Leiter das schwer zu erlangende Dasein als Mensch erreicht, so soll man sich wohl in acht nehmen, dafs man nicht wieder herabfalle"; XII, 297,13 S. 578: „Für diese Wanderung gibt es keine andere, keine zweite Ursache [als diese, dafs] dieser mit der Seele verbundene Leib für zur Erlösung bestimmte Wesen vorhanden ist [den Zwecken der Erlösung dient, anders Nîl.]"; VI, 30,45 S. 62: „Durch mancherlei Geburt geläutert, geht endlich er den höchsten Gang." Somit ist der Sañsâra eine Anstalt, welche zum ewigen Heil führt. Hierauf beruht die Verwerfung des Selbstmordes: der Selbstmörder beraubt sich des Lebens, welches bestimmt war, ihn zu läutern und dadurch der Erlösung näher zu bringen. XII, 297.31—32 S. 580: „Nicht soll der Mensch, auch wenn er von allen Genüssen entblöfst ist, sich selbst umbringen: Mensch zu sein, o Freund, und wäre man ein Caṇḍâla, ist immerhin eine schöne Sache. Denn dieses [das Menschsein], o Weltbeherrscher, ist die erste Geburt, in welcher der Âtman durch edle Werke Rettung finden kann."

Von den mannigfachen Schilderungen des Sañsâra und seiner Schrecknisse, wie sie Manu XII, Mahâbh. I, 90. III, 209. XIV, 27 (der Sañsâra als Wildnis und Brahman als Wald) und an andern Orten zu finden sind, möge als Probe nur die eine XII, 236,13—17 S. 347 fg. mitgeteilt werden:

„Durch die grofse, vom Schicksal ausersehene, unwiderstehliche Gewalt, durch den Strom der Natur, wird die gewordene Welt unaufhörlich fortgerissen. Durch diesen Strom, dessen Wasser die Zeit ist, den grofsen, dessen Strudel fort und fort die Jahre sind, der die Monate als Wellen, die Jahreszeiten als Stromschnellen, die Monatshälften als Buschwerk und Gräser hat, dessen Schaum die aufblitzenden Augenblicke, dessen Wasser die Tage und Nächte sind, der furchtbar ist durch das Krokodil der Lust, auf dem Veda und Opfer als Schiffe dienen, auf dem das Gute die Rettungsinsel für die Wesen bildet, dessen Wasser das Nützliche und Angenehme sind, der die Wahrheit, das heilige Wort und die Erlösung als Ufer hat, der die Schädigungen als Baumstämme mit sich führt, in dessen Mitte die Weltalter die Fluten eines Sees bilden, dessen Vergang und Entstehen aus Brahman ist, — durch diesen Strom werden die von dem Schöpfer geschaffenen Wesen fortgeführt in die Behausung des Yama.“

### 5. Tod und Schicksale nach dem Tode.

Das Leben ist die nach Qualität wie nach Quantität genau abgemessene Frucht der Werke des vorhergehenden Daseins; sobald sie abgebüfst sind, tritt der Tod ein, solange von ihnen noch ein Rest bleibt, kann der Tod nicht erfolgen. XII, 297,8. 22 S. 577 fg.: „Keiner kann einen retten, o König, der seinem Schicksal verfallen ist, und keiner kann einen wegraffen, dem noch länger zu leben bestimmt ist . . . Jeden Menschen, der geboren ist, erreicht der Tod, das ist gewifs, denn ein Ende habend sind die [das Dasein bedingenden] Werke, welche die Menschen auf Grund der Guṇa's vollbringen.“ Wenn die Zeit herannaht, in welcher die Vergeltung der Werke abläuft, so verfällt der Mensch auf allerlei schädliche Handlungen, die sein Ende herbeiführen, wie dies in naiver Weise XIV, 17,6—14 S. 890 fg. geschildert wird: „Wenn die Werke, die ein Mensch als Leben und Ruhm fördernde während der Innehabung eines bestimmten Körpers betrieben hat, wenn diese vollständig abgetan sind, dann legt er sich, da nun sein Selbst von der Vernichtung des Lebens

überwältigt wird, auf entgegengesetzte [dem Leben schädliche] Handlungen, und auch sein Verstand läfst ihn im Stich, wenn der Untergang bevorsteht [vgl. *quem deus perdere vult, prius dementat*]. Und während er [ehedem] in dieser Weise seine Natur und seine Kraft und die rechte Zeit wohl verstanden hatte, so gestattet er sich, wo er nicht mehr Herr seiner selbst ist, Dinge, die ihm [seinem Wohlsein] zuwider sind. Wenn er sich dann alles mögliche erlaubt, was ihm sehr schädlich ist, wenn er [zum Beispiel] übermäfsig ifst oder aber ganz und gar nichts ifst, wenn er Speisen, Fleisch und Getränke geniefst, die verdorben sind oder sich nicht mit einander vertragen, oder wenn er Schwerverdauliches allzu reichlich geniefst, oder ehe er noch vollständig verdaut hat, oder wenn er in Körperanstrengungen oder in [geschlechtlichen] Drauflosgehen nicht Mafs hält, oder gewohnheitsmäfsig im Eifer der Arbeit den natürlichen Drang zurückhält, oder wenn er ein Freund scharf gewürzter Speisen oder des Schlafens am Tage ist und dadurch, ehe noch seine Zeit reif und gekommen ist, selbsttätig die Körpersäfte *(dosha)* in Störung versetzt, dann zieht er sich durch die Störung seiner Körpersäfte eine Krankheit zu, die zum Tode führt, oder auch er entschliefst sich zu widerwärtigen Handlungen, z. B. indem er sich aufhängt. Durch diese Ursachen verfällt bei einem lebenden Wesen der Körper und sodann auch das Leben."

Dem herannahenden Tode gehen gewisse Vorzeichen *(arishṭâni)* voraus, welche XII, 317,8—17 S. 658 fg. beschrieben werden: das Nichtsehen oder Verkehrtsehen gewisser Sterne, das Nichtmehrsehen des eigenen Spiegelbildes im fremden Auge, plötzliche Gedächtnisschwäche, fahle Gesichtsfarbe, Wahrnehmung eines Leichengeruchs in Tempeln, schlaffes Herabhängen von Ohr und Nase, Entfärben von Zahnfleisch und Augen, Schwund des Bewufstseins und Verlust der Wärme, Tränen des linken Auges ohne Ursache und Dampfen des Kopfes sind Vorzeichen, dafs der Betreffende früher oder später binnen Jahresfrist sterben wird.

Beim Eintritt des Todes verfällt der Leib der Erde, während die Seele aus ihm auszieht: XIV, 17,32—33 S. 893: „Wie einen im Dunkel hier und da verschwindenden Leucht-

käfer diejenigen, welche guten Augen haben, noch erkennen, so ist es auch mit denen, welche das Auge des Geistes besitzen. Die Vollendeten schauen mit göttlichem Auge die Seele in dieser Lage, sowohl wenn sie aus dem Körper fällt, als auch wenn sie, um geboren zu werden, in einen Mutterschofs eingeht." Im Anschlufs an Chând. Up. 8,6,6, Kâṭh. Up. 6,16 wird die Vorstellung von den verschiedenen Ausgangspforten der Seele weiter ausgebildet. XII, 297,27 S. 579: „Die Lebensgeister der Guten verlassen den Leib, indem sie nach oben durchbrechen, o König, während die Mittelmäfsigen aus dem mittlern Leibe und die Bösen nach unten zu entweichen." Ausführlich wird XII, 317,1—7 S. 657 fg. geschildert, wie die Seele, je nachdem sie durch Füfse, Unterschenkel, Kniee usw. ausfährt, zu verschiedenen Göttern gelangt, während nur der Weg durch die Schädeldecke zu dem allgegenwärtigen Gotte Brahmán führt.

Übernommen wird aus Chând. Up. 5,3—10 und Bṛih. Up. 6,2 die Lehre vom *Pitṛiyâna* (sc. *panthâḥ*) und *Devayâna*, dem zur Erde zurückleitenden Väterwege und dem zur Erlösung ohne Rückkehr führenden Götterwege. XIV, 35,44—45 S. 947: „Die Pflicht hat als Merkmal den «Glauben», so verkünden die Weisen [Chând. Up. 5,10,1; Bṛih. Up. 6,2,15], mit diesem Worte werden euch die Wege des Devayâna gepriesen, welche von Guten und Weisen betreten werden und durch die Werke als Brücke zur Pflicht überleiten. Wer aber, verschieden von diesen, mit scharfem Gelübde der Pflicht [des Opferns] obliegt, der bekommt [auf dem Pitṛiyâna] nach langer Zeit immer wieder Entstehung und Vergang der Wesen zu schauen"; XII, 175,32 S. 121: „An der Beruhigung als Darbringung mich erfreuend, bezähmt, in der Verehrung des Brahman beharrend, als ein Muni Rede, Gedanken und Werke als Opfer darbringend, so werde ich auf dem Nordwege der Sonne [dem Devayâna] dahingehen." Seltsam aber ist das Mifsverständnis des Upanishadtextes, welchem wir im Epos begegnen. Nach den Upanishad's führt der Pitṛiyâna durch die Stationen von Rauch, Nacht, dunkler Monatshälfte, dunkler Jahreshälfte, Väterwelt und Äther in den Mond, von welchem nach Verbrauch der Werkfrucht eine Rückkehr zur

Erde stattfindet, während der Devayâna durch Flamme, Tag, lichte Monatshälfte, lichte Jahreshälfte, Jahr, Sonne, Mond und Blitz zu Brahman ohne Wiederkehr führt. Die Motive zu dieser Konstruktion wurden oben I, 2 S. 301 fg. eingehend entwickelt. Hier wollen wir nur daran erinnern, dafs unter Rauch, Nacht, dunkler Monatshälfte und Winterhalbjahr sowie andererseits unter Flamme, Tag, heller Monatshälfte und Sommerhalbjahr offenbar nicht Zeitabschnitte, sondern örtliche Stationen, gleichsam räumlich über einander liegende Schichten verstanden werden müssen. Denn die Auffassung dieser Stationen als zeitlicher Perioden würde zu dem Widersinn führen, dafs diejenigen, welche beim Nordgange der Sonne, aber zur Nachtzeit, oder beim Südgange der Sonne, aber am Tage sterben, gleichzeitig auf dem Devayâna und Pitṛiyâna sich befinden müfsten. Dieses Widersinnes und offenbaren Mifsverständnisses macht sich das Epos an verschiedenen Stellen schuldig. So heifst es sogar in der Bhagavadgîtâ VI, 32,23—26 S. 68 fg.: „Zu welcher Zeit aber hinscheidend die Yogin's zur Nichtwiederkehr oder aber zur Wiederkehr gelangen, die Zeit, o Stier der Bharata's, will ich dir sagen. Das Feuer als Licht, der Tag, die helle Monatshälfte, die sechs Monate, da die Sonne nach Norden geht, — auf diesem Wege [dem Götterwege] fortziehend, gehen die brahmanwissenden Menschen zu Brahman ein. Der Rauch, die Nacht, die dunkle Monatshälfte, die sechs Monate, da die Sonne nach Süden geht, — auf diesem Wege [dem Väterwege] gelangt der Yogin zu dem Lichtreiche des Mondes und mufs wieder zurückkehren. Diese beiden Wege, der helle und der dunkle, bestehen ewig für die Welt der Lebenden, auf dem einen gelangt man zur Nichtwiederkehr, auf dem andern kehrt man wieder zurück." Ebenso heifst es im Mokshadharma XII, 297,23 S. 579: „Wer nun stirbt, wenn die Sonne sich zum Nordgange gewendet hat, unter einem guten Stern und zur günstigen Stunde, o König, der war ein Vollbringer guter Werke." Dieses Mifsverständnis des Upanishadtextes ist um so befremdlicher, als es nicht nur an einzelnen Stellen auftritt, sondern schon dem ganzen Plan des Epos zu Grunde liegt. Dem Bhîshma ist es beschieden, die Stunde seines Todes zu wählen. Er wird VI,

119 tödlich verwundet, verschiebt aber seinen Tod bis zur Zeit, wo die Sonne nordwärts zieht, und so erteilt er, von Pfeilen durchbohrt und auf ihnen wie auf einem Bett liegend, alle die Belehrungen in Buch XII und XIII, um die Sonnenwende abzuwarten. Yudhishṭhira spricht zu ihm XII, 302,4 S. 609: „Nur wenige Tage bleiben dir noch zu leben übrig, solange die Sonne nach Süden geht, und wenn der heilige Sonnengott sich nordwärts wendet, wirst du ja den höchsten Gang antreten."

Überhaupt scheinen die Vorstellungen von Pitṛiyâna und Devayâna noch keineswegs allgemein durchgedrungen zu sein. So wird XII, 297,18 S. 578 geschildert, wie die Seele nach dem Tode eine gewisse Zeit lang noch nicht wiedergeboren wird, sondern umherschweift wie eine grofse Wolke, und erst nachdem sie hienieden einen Stützpunkt gefunden hat, zu einem neuen Dasein gelangt. Nach der schon angeführten Stelle XII, 301,73 fg. S. 604 fg. gehen die rechtschaffenen Sâñkhya's durch Sonne, Wind, Äther, Rajas, Sattvam und Nârâyaṇa zum höchsten Âtman ein, und XIV, 17,34 fg. S. 893 fg. werden Erde, Hölle und Himmel als Stätten der Vergeltung geschildert, und zum Schlufs heifst es: „Aber nachdem ihre Werke verbraucht sind, müssen sie alle immer wieder aufs neue herabsinken."

Der in den Upanishad's als Aufenthalt für die Bösen nur dunkel angedeutete „dritte Ort" hat sich im Epos zur Vorstellung von der Hölle fortentwickelt, von der wir eine kurze Schilderung aus XII, 321,31—32 S. 695 hier aufnehmen: „Ein Mensch, welcher, von heftiger Begierde getrieben, unredlich gegen seine Freunde ist, immerfort an niederträchtigen Reden sein Gefallen findet und mit anvertrautem Gute Unheil stiftet, ein solcher Bösewicht fährt in die tiefste Hölle und mufs schweres Leid erdulden. Hineinstürzend in den heifsen, grofsen Höllenflufs *Vaitaraṇî*, den Körper zerfleischt in dem Walde, dessen Blätter Schwerter sind, hingestreckt auf ein Lager von Beilen, schmachtet er unter schweren Leiden in der grofsen Hölle." Einer geistigern Auffassung der Höllen begegnen wir XII, 198,3—6 S. 193 fg.: „Jene Orte der Götter von höchster Wesenheit mit mancherlei Standorten und Farben,

mit mancherlei Gestalten und Früchten, jene himmlischen, nach Belieben zu durchwandelnden Paläste und Hallen, jene mannigfachen Spielplätze, o König, und goldenen Lotosteiche der vier Welthüter, des Venusplaneten und des Jupiter, der Winde und der Gesamtgötter, der Vollendeten und der Açvin's, der Rudra's, Âditya's, Vasu's und der andern Himmelsbewohner, das sind eben, o Freund, die Höllen, die Verhüllungen des Ortes des höchsten Âtman."

Im Gegensatze zu dem wieder zur Erde zurückführenden Pitriyâna, sowie zu dem „dritten Orte", unter dem eine Wiedergeburt als Tier oder Pflanze zu verstehen ist und welcher erst später mit den noch nicht in den ältern Upanishad's vorkommenden und nur künstlich von Çañkara aus Kâṭh. Up. 2,6 herausgelesenen Höllen zu einem dritten Wege verbunden wurde, führt der Devayâna zu Brahman, und es heifst von ihm Bṛih. Up. 6,2,15: „Dort in den Brahmanwelten bewohnen sie die höchsten Fernen. Für solche ist keine Wiederkehr." Nach der spätern Vedântalehre ist dies noch keine vollständige Erlösung, da eine solche nur durch das Wissen erreichbar ist. Man mufs also annehmen, sagt Çañkara, dafs den auf dem Devayâna in die Brahmanwelt Gelangten dort das vollkommene Wissen und damit die absolute Erlösung zu teil wird. Dies ist die *Kramamukti* oder Stufenerlösung, und sie glaubt der Kommentator Nîlakaṇṭha auch schon im Epos XII, 195,63 S. 186 angedeutet zu finden, wo von einem „zweifachen Wege der Guten" die Rede ist und unter dem einen die Erlösung durch Erkenntnis, unter dem andern die Kramamukti des Devayâna zu verstehen sein soll.

### 6. Die Erlösung.

Über den wunderbaren Gedanken der Erlösung, über seinen Ursprung und seine hohe, philosophische Bedeutung haben wir bei Darstellung der Upanishadlehre oben I, 2 S. 305—325 eingehend gehandelt. Wir sahen, dafs dieser Gedanke nirgendwo reiner als in der indischen Philosophie erscheint, nach welcher die Erlösung nicht etwas ist, was zu bewirken oder zu erreichen wäre. Denn sie besteht in der

Erkenntnis der Identität des eigenen Ich mit dem Âtman oder Brahman; diese Identität aber ist von jeher tatsächlich vorhanden, braucht somit nicht erst bewirkt, sondern nur erkannt zu werden. Auf diesem Standpunkte stehen im allgemeinen auch die Texte des Mahâbhâratam. In ihnen tritt uns schon XII, 318,87 S. 668 das grofse Wort entgegen: *jñânâd mokshaḥ*, „aus der Erkenntnis entspringt die Erlösung". Es gibt zwei Wege, den der Werke, welcher zu Lust und Leid, und den des Wissens, welcher zur Erlösung führt; XII, 242,11—12 S. 367: „Durch das Werk erlangt man als Frucht Lust und Leid, Entstehen und Vergehen; durch das Wissen erlangt man jenes, zu welchem gelangt einer keinen Kummer mehr empfindet, wohin gelangt einer nicht mehr stirbt, wohin gelangt er nicht mehr geboren wird, wo er nicht wiedergeboren wird, von wo er nicht mehr zurückkehrt." Mit dieser Erkenntnis ist eine Abkehr von der Welt verbunden, der *nirveda*, d. h. die Weltverdrossenheit, XII, 273,19 fg. S. 475: „Unbefriedigt erfafst er mit dem Auge der Erkenntnis die Weltverdrossenheit. Und wenn das Auge der Erkenntnis keinen Gefallen mehr findet an Begierde, an Geschmack und Geruch, und er auf Ton, Gefühl und Gestalt nicht mehr seinen Geist lenkt, dann kommt er los von der Begierde, aber die Rechtschaffenheit läfst er nicht los . . . Nach und nach ergreift er die Weltverdrossenheit und läfst das böse Werk fahren, dann wird er von Gerechtigkeit erfüllt und erlangt die höchste Erlösung"; XIV, 51,35 fg. S. 994: „Alle Lebenseindrücke überwältigend und sich selbst in sich selbst ergreifend, erkennt er jenes schöne Brahman, über welches hinaus nichts mehr zu wissen bleibt." Eine eingehende Schilderung der Erlösung und des von Gleichmut, Leidenschaftslosigkeit und Mitleid mit allen Wesen begleiteten Âtmanwissens, in dem sie wurzelt, findet sich XIV, 19,1—14 S. 898 fg.: „Wer beharrt, in das einzige Ziel vertieft, schweigend, nicht denkend woran es auch immer sei, und alles Frühere hinter sich lassend, der ist über die Bindung hinausgeschritten. Wer allen Freund ist, alles duldend, der Ruhe ergeben, die Sinne besiegt habend, frei von Furcht und Zorn und Herr seiner selbst, der Mann wird erlöst ... Wer den unriechbaren, unschmeckbaren, unfühlbaren,

unhörbaren, unfafsbaren, unsichtbaren, unerkennbaren Âtman schaut, der wird erlöst ... Durch die Erkenntnis alle Wünsche, die körperlichen wie die geistigen aufgebend, erlangt er nach und nach das *Nirvâṇam* (das Erlöschen), wie das Feuer, dessen Brennholz verbrannt ist."

In den letzten Worten begegnen wir einem Begriffe, der durch den Buddhismus weiterhin eine grofse Bedeutung gewonnen hat, dem Begriffe des *Nirvâṇam*, welches Wort „Erlöschen" und zugleich „Seligkeit" bedeutet, und wie kein anderes geeignet ist, um einen Zustand zu bezeichnen, welcher seinem Wesen nach positiver als die ganze Welt mit ihrem Inhalte ist und doch, wegen der seine Erfassung ausschliefsenden Organisation unseres Erkenntnisvermögens, nur negativ bezeichnet werden kann und darf. Der Ursprung des Nirvâṇagedankens leitet uns auf die Upanishad's zurück, wo es Bṛih. Up. 4,4,6 von dem Zustande der Erlösung heifst: „Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman geht er auf (*brahma eva san brahma apyeti*)". Man vergleiche die weitern oben I, 2 S. 313—320 beigebrachten Stellen. Dieses „Aufgehen in Brahman" wird nach einer dem Inder geläufigen Vorstellung von dem Feuer, welches erlischt, nachdem das Brennholz verzehrt ist, zu einem „Erlöschen in Brahman", *brahma-nirvâṇam*, VI, 26,72 S. 45: „Dieses ist das Feststehen in Brahman, o Sohn der Pṛithâ: wer es erlangt, wird frei vom Wahn, und in ihm beharrend, erreicht er zur Zeit des Endes das Erlöschen (*nirvâṇam*) in Brahman." VI, 29,24—26 S. 57: „Wer in sich die Freude, in sich das Ergötzen findet und in sich das Licht, der ist ein Yogin, und zu Brahman geworden, gelangt er zum Erlöschen in Brahman (*brahma-nirvâṇam*). Dieses Erlöschen in Brahman erlangen die Ṛishi's, wenn die Sünde vernichtet, die Zweiheit abgeworfen, das Selbst bezähmt ist, sie, welche sich am Wohle aller Wesen erfreuen. Für die von Lust und Zorn befreiten Selbstbezwinger, die ihre Gedanken im Zaume halten und den Âtman erkannt haben, tritt ganz und vollständig das Erlöschen in Brahman ein." Da die individuelle Seele nach indischer Anschauung nicht

ein blofser Tropfen, der im Ozean versinkt, oder ein Funke, der in das grofse Weltfeuer eingeht, sondern vielmehr dieses ganze Feuer, dieser ganze Ozean ist und ewig war, so ist dieses Erloschensein in Brahman identisch mit einem Gewordensein der Seele zu dem, was sie von jeher war und nur bis dahin nicht erkannte, zu dem ganzen, ungeteilten, ewigen Brahman selbst. Daher wird der Ausdruck Nirvâṇam geradezu identisch mit Brahman oder der Brahmanwelt gebraucht. XII, 342,81 S. 812: „Das Nirvâṇam ist das höchste Brahman und wird als die höchste Satzung bezeichnet.“ Vgl. XII, 189,17 S. 166: „Aus Weltverdrossenheit wende man sich dem Nirvâṇam zu, und nicht sorge man sich über irgend etwas, denn als ein Glück erlangt der Brahmane durch die Weltverdrossenheit das Brahman“, und XII, 192,6 S. 174: „Wer in der genannten Weise das Lebensstadium der Erlösung betreibt, indem er rein und wohlbereiteten und befreiten Geistes ist, der Mensch gelangt zur Brahmanwelt, wie ein Feuer, welches aus Mangel an Brennholz erloschen ist [d. h. er gelangt zum Nirvâṇam].“ Obgleich dieser Zustand des Nirvâṇam ebenso wie das Brahman selbst, der Erkenntnis verschlossen bleibt, und daher nur negativ als ein Erlöschen der uns von Brahman trennenden Individualität bezeichnet wird, so ist er doch zu denken als ein Zustand höchster Seligkeit; XII, 340,8 S. 784: „O Brahmane, du hast erklärt, dafs die Erlösung als ein Erlöschen die höchste Seligkeit sei *(nirvâṇam paramaṃ sukham).*“ Wie das Brahman, der Âtman selbst, so ist auch das mit ihm identische Nirvâṇam schwer zu erlangen, XII, 21,17 (= Calc. 631): „Denn das Nirvâṇam ist sehr schwer zu erlangen und von vielen Hindernissen umgeben, so behaupte ich.“ Der sicherste Weg, um es zu erreichen, ist die Vertiefung in das eigene Innere, welche wir oben als den Yoga kennen gelernt haben. Daher heifst es von dem über die Vergänglichkeit des himmlischen Lohnes belehrten und auf ihn verzichtenden Mudgala III, 261,47 (= Calc. 15487): „Nachdem er durch den in der Meditation bestehenden Yoga die Kraft erlangt und die unübertreffliche Erkenntnis gewonnen hatte, ging er ein in die ewige, höchste Vollendung, welche Nirvâṇam heifst.“ Dem entsprechend richtet der Yogin seinen

Geist auf das Nirvâṇam (XII, 195,2 S. 187) und XII, 195,22 S. 189 heifst es: „In dieser Seligkeit begriffen, wird er die Ausübung der Meditation geniefsen, und so gehen die Yogin's ein in das von Krankheit freie Nirvâṇam“, und VI, 30,15 S. 59 sagt der in Krishṇa verkörperte, höchste Gott: „In dieser Weise allezeit sich selbst anschickend und seine Gedanken bändigend, erlangt der Yogin den in mir wurzelnden Frieden, dessen letztes Ende das Nirvâṇam ist.“

Wie der Yoga selbst, so läuft auch die Erlösung, welche ursprünglich nur ein Innewerden des Âtman war, in dem Mafse, wie die Sâñkhyaprinzipien im Epos an Boden gewinnen, mehr und mehr auf eine Isolation des Purusha von der Prakṛiti hinaus. Beide Anschauungen verfliefsen häufig in einander, XII, 194,46 S. 185: „Wer nun die aus der Prakṛiti stammende Tätigkeit aufgibt und als Einsiedler allezeit am Âtman seine Freude hat, der wird zum Âtman aller Wesen, darum geht er den höchsten Gang.“ Ganz auf dem Standpunkte des spätern Sâñkhyam stehen schon die folgenden Stellen, XIV, 47,9 fg. S. 981: „Wer die Prakṛiti, die Guṇa's und die Prinzipien kennt, wer die Prakṛiti in allen Wesen weifs, der ist selbstlos, ohne Ichbewufstsein und wird erlöst, daran ist kein Zweifel . . . Er löst sich von den Stricken der Weltanhänglichkeit, welche aus Geburt, Tod und Alter stammen, und selbstlos und ohne Ichbewufstsein wird er erlöst, daran ist kein Zweifel.“ XII, 307,20 fg. S. 630 fg.: „Dann wird er zu einem Reinen, weil er sich von der Prakṛiti lossagt, wenn er als ein Erweckter zu dem Bewufstsein gelangt: «ein anderer bin ich und eine andere ist sie». Dann gelangt er zu seiner wahren Wesenheit und geht keine Mischung mehr ein, denn im andern Falle zeigt er sich als vermischt mit der Prakṛiti. Wenn er aber das ganze aus der Prakṛiti stammende Netz der Guṇa's verabscheut und den höchsten Schauenden [den Âtman] schaut, dann wird er nicht satt des Schauens.“ Dann spricht er, wie es an derselben Stelle Vers 35—37 heifst: „Durch den aus der Prakṛiti stammenden Egoismus in diese und jene Mutterschöfse eingehend, was hatte ich, der Ichlose, mit der Ichheit in ihnen allen zu schaffen, dafs ich in diesen Mutterschöfsen verlorenen Bewufstseins

weilte? Ich habe nichts mehr zu schaffen mit ihr, die den Ahaṅkâra (Egoismus) zu ihrem Wesen hat, und die, sich selbst vervielheitlichend, auch mich abermals zu unterjochen strebt: nunmehr bin ich erweckt, frei von Selbstsucht, frei vom Ichbewufstsein." Damit ist die Stätte erreicht, welche XII, 198,7—10 S. 194 im Gegensatze zu allen vorher als die Höllen bezeichneten irdischen und himmlischen Daseinsformen geschildert wird als der wahre Himmel: „Dieser Ort aber ist furchtlos, kausalitätlos, nicht von Plagen erfüllt, frei von den zweien [Lust und Unlust], frei von den dreien [den Guṇa's], frei von den achten [Sinne, Manas, Buddhi, Avidyâ] und den andern dreien [Objekt, Subjekt und Tätigkeit des Erkennens], frei von den vier Merkmalen [der Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Denkbarkeit, Erkennbarkeit], frei von den vier Ursachen, frei von den vier Erkenntnisgründen [Wahrnehmung, Folgerung, Tradition und Vergleich], ohne Freude, ohne Wonne, ohne Kummer und ohne Ermüdung. Eine Zeit gibt es dort, und doch ist die Zeit nicht Herr, sondern Er ist der Herr über die Zeit, o König, und der Gebieter des Himmels. Wer die Absolutheit des Âtman erlangt hat, der geht dorthin und trauert nicht. Von dieser Art ist die höchste Stätte."

So schildert das Epos die Erlösung, deren Pforten im Gegensatze zu der engherzigen Anschauung früherer Zeit jedem offen stehen, welcher die Erkenntnis erlangt; XIV, 19,61 S. 904: „Die, welche dieser Lehre sich zuwenden, auch wenn sie einem schlechten Mutterschofse entsprossen, auch wenn sie Weiber, Vaiçya's oder Çûdra's sind, auch diese gehen den höchsten Weg."

---

## Anhang zur Philosophie des epischen Zeitalters:

# Der Buddhismus.

---

## I. Vorbemerkungen.

### 1. Religion und Philosophie.

Die Berechtigung, auch die religiösen Systeme ihren wesentlichen Anschauungen nach in den Kreis unserer Betrachtungen zu ziehen, wurde schon in der Vorrede zur ersten Abteilung (oben I, 1 S. VIII) hervorgehoben. Es gibt nur eine ewige Wahrheit, und alle Systeme, mögen sie religiöser oder philosophischer Art sein, sind mannigfache Wege zu diesem einen Ziele hin. Auch besteht nur im Abendlande jener Gegensatz und so oft hervortretende Konflikt zwischen religiöser und philosophischer Erkenntnis. Er ist ein Symptom der Ungesundheit unseres geistigen Lebens, und wir hoffen auf eine Zeit, wo der Gegensatz verschwinden und alle echten religiösen und philosophischen Errungenschaften des Menschengeistes zur organischen Einheit der allem empirischen Erkennen zum Trotze sich behauptenden Metaphysik zusammenwachsen werden. Oder will man den Gegensatz zwischen Philosophie und Religion dahin verstehen, dafs die erstere dem Bereiche des Erkennens, die letztere dem Gefühlsleben angehört? Dem müssen wir entgegenhalten, dafs es

schlecht um eine Religion bestellt ist, welche nicht mit allen wirklichen Ergebnissen der Wissenschaft in vollem Einklange sich weifs, und schlecht um eine Philosophie, welche nur beim kalten Erkennen stehen bleibt und nicht den ganzen Menschen ergreift, Kopf und Herz gleichmäfsig befriedigt und in ihrem moralischen Teile in einer religiösen Spitze ausläuft. Im Orient, und speziell in Indien ist denn auch ein solcher Gegensatz zwischen Religion und Philosophie, wie er unserm Bewufstsein leider geläufig ist, gar nicht vorhanden; die Upanishad's wie der Vedânta, der Buddhismus wie das Sâñkhyasystem haben gleichen Anspruch darauf, als Religion und als Philosophie zu gelten, und in diesem Sinne gehen wir dazu über, zunächst ein Bild von der grofsen religiösen Bewegung, welche sich in Indien seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert vollzog, anhangsweise und in ihren allgemeinen Grundzügen unserer Darstellung einzuflechten.

## 2. Jainismus und Buddhismus.

Das sechste Jahrhundert a. C. ist, wie kaum ein anderes, für die Gestaltung des geistigen Lebens der Menschheit von grundlegender Bedeutung geworden. Es war als wenn ein frischer Frühlingshauch die Welt durchwehte und überall auf das Leben der Völker weckend und fördernd einwirkte. In diesem so fruchtbaren Jahrhundert finden wir gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig im fernen Osten Lao-tsè und Kon-fu-tsè, in deren Bahnen heute noch China wandelt, in Westasien die Hochblüte des Prophetismus unter Jeremias, Ezechiel und dem zweiten Jesaias, in Griechenland das erste Aufkeimen der Philosophie und in Indien das Auftreten religiöser Lehrer, welche die überkommenen Heilswahrheiten von den bis dahin bestehenden engen Schranken befreiten und aller Welt zugänglich machten.

Schon die Upanishad's hatten gelehrt, dafs jeder Mensch eine Verkörperung des Âtman sei, und dafs die Erkenntnis dieser Wahrheit zur Erlösung führe, hatten aber ihre Mitteilung auf die drei obern Kasten beschränkt und den Çûdra von dem religiösen Leben ausgeschlossen. Es war aber nicht

abzusehen, warum nicht auch in dem Çûdra das erlösende Bewufstsein, der Âtman zu sein, erwachen sollte. Und dieser Anspruch der bis dahin verstofsenen Kaste auf das Heil wurde in dem Mafse dringlicher, als die Anzahl der Çûdra's durch die zunehmende Ausbreitung der brahmanischen Kultur über das ganze Indien ins Ungemessene angewachsen war, da alle nicht als Arier Geborene, wenn auch nicht immer in der Praxis, so doch im Prinzip, der Çûdrakaste zugerechnet werden mufsten. Wiederholt schon begegneten wir auf unserm Wege mehr oder weniger schüchternen Versuchen, die Schranken, welche durch altererbte Vorurteile gezogen waren, zu durchbrechen (vgl. oben S. 88. 114), und es ist nur ein weiterer Schritt in derselben Richtung, wenn seit dem sechsten Jahrhundert vor Christo in Indien Religionslehrer auftraten, welche die Vorurteile der Kasten und mit ihnen die Autorität des Veda umstürzten und sich mit ihrer Predigt an das ganze Volk wandten. Zwei dieser Volkslehrer sind uns näher bekannt, *Jina*, der Stifter des Jainismus, einer Religionssekte, welche noch heute in Indien eine und eine halbe Million Bekenner zählt, und *Buddha*, der Begründer des Buddhismus, der zwar aus Indien, ähnlich wie das Christentum aus Palästina, verdrängt wurde, aber so wie dieses für den Verlust des Mutterlandes überreichen Ersatz fand, indem er sich als südliche Kirche über Ceylon, Birma, Siam und Annam, als nördliche über Tibet, China, Japan, die Mandschurei und Mongolei ausbreitete, somit unter allen Bekenntnissen der Erde die gröfste Zahl der Anhänger aufweist, wie folgende Übersicht ersehen läfst*, bei welcher freilich zu berücksichtigen ist, dafs jeder Chinese je nach Bedarf nicht nur zum Buddhismus, sondern auch zu den beiden nationalen Religionen seine Zuflucht nimmt. Unter diesem Vorbehalte würde die Gesamtzahl der auf der Erde lebenden Menschen, welche nach ungefährer Schätzung auf 1650—1700 Millionen veranschlagt werden kann, sich auf die Religionen in folgender Weise verteilen:

* Dieselbe ist den sorgfältigen Zusammenstellungen der „Religionsstatistik" entnommen, welche als Textbeilage im Supplementbande von Brockhaus' Konversations-Lexikon vom Jahre 1907 enthalten ist.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Parsi's | | | 94 000 |
| Sikh's | | | 2 195 000 |
| Juden | | | 11 000 000 |
| Christen | Griechisch-Katholische | 120 000 000 | 572 000 000 |
| | Römisch-Katholische | 245 000 000 | |
| | Evangelische | 200 000 000 | |
| | Andere | 7 000 000 | |
| Hindu's | | | 220 000 000 |
| Mohammedaner | | | 260 000 000 |
| Buddhisten | | | 450 000 000 |
| Naturvölker | | | 170 000 000 |
| | | Summa | 1 685 289 000 |

### 3. Einiges über die Jaina's.

Während der Buddhismus den tiefeingewurzelten Vorurteilen der brahmanischen Welt allzusehr widerstrebte, um sich im Mutterlande halten zu können, hat der Jainismus so weit ein national-indisches Gepräge bewahrt, dafs er heute noch neben den brahmanischen Kasten etwa wie eine besondere Kaste und in ähnlicher Abschliefsung wie eine solche im Westen Indiens, namentlich in Gujerat, Rajputana und im Penjab fortbesteht, seine eigenen, zum Teil prachtvollen Tempel hat, und viele einflufsreiche, namentlich dem begüterten Kaufmannsstande angehörige Bekenner zählt.

Der Jainismus zeigt in seinen Traditionen über das Leben des Stifters, in seinen Lehren und seinen moralischen Vorschriften eine so weitgehende Analogie mit dem Buddhismus, dafs man vorzeiten geneigt war, ihn für eine blofse Abart dieses letzteren zu halten. Diese Annahme wurde durch die verdienstlichen Untersuchungen von Bühler, Jacobi, Leumann u. a. hinfällig: es hat wirklich einen Zeitgenossen und Rivalen Buddha's gegeben, welcher in *Kuṇḍapuram*, einem Vororte der nördlich vom untern Laufe des Ganges gelegenen Stadt *Vaiçâlî* als Sohn einer begüterten Kshatriyafamilie geboren, den Namen *Vardhamâna* erhielt und als *Jñâtiputra* (der Familie der Jñâti's angehörig) in den heiligen Schriften der Buddhisten wiederholt erwähnt und bekämpft wird. In seinem einunddreifsigsten Jahre wandte er sich nach dem Tode seiner Eltern

von dem Weltleben ab, wanderte zwölf Jahre lang unter mannigfachen Anfeindungen als Asket umher und predigte nach Erlangung der vollkommenen Erkenntnis noch weitere neunundzwanzig Jahre hindurch in denselben Gegenden wie Buddha seine Lehre, bis er, zweiundsiebzig Jahre alt, noch zu Lebzeiten Buddha's in *Pâvâ* starb. Nach erlangter Erkenntnis hatte er sich den Namen *Jina* (der Sieger) und *Mahâvîra* (der grofse Held) beigelegt. Seine Anhänger nennen ihn häufig den *Tîrthakara* (den Bahnbrecher); andere Benennungen wie *Tathâgata, Buddha* usw. sind ihm mit dem Stifter des Buddhismus gemein. Zwei Sekten gingen von ihm aus, die *Çvetâmbara's* (Weifsbekleideten) und die *Digambara's* (Luftbekleideten), welche letztere nach dem Vorgange des Meisters völlig nackt gingen. Wie Buddha unter seinen Anhängern den engern Kreis der *Bhikshu* (Bettler, Mönche) von dem weitern Kreise der *Upâsaka's* (Verehrer) unterschied, so ist auch bei den Jaina's der engere Kreis der *Nirgrantha's* (Fessellosen), welche im Gegensatze zum Buddhismus strengen asketischen Übungen obliegen, von dem weitern Kreise der *Upâsaka's* unterschieden. Wie dem Buddha vierundzwanzig frühere Buddha's, so sind dem Jina dreiundzwanzig Jina's vorhergegangen. Beide Religionsstifter verkünden als die Erlösung aus dem Saṅsâra, dem Wanderungslaufe der Seelen, das *Nirvâṇam* (von den Buddhisten in Pâli *Nibbânam*, von den Jaina's, deren kanonische Sprache das Prakṛit ist, *Nivvâṇam* genannt), und wenn die Jaina's dieses vorwiegend als positive Seligkeit schildern, während die Buddhisten mehr die negative Seite, die Auslöschung aller Leiden betonen, so ist auch dieser Unterschied nicht wesentlich, da auch den Buddhisten das Nirvâṇam mehr als ein blofses, schmerzloses Nichts bedeutet.

Auch der weitere Lehrinhalt beider Religionen zeigt eine weitgehende Verwandtschaft. Wie das buddhistische Bekenntnis in dem *Triçaraṇam*, der dreifachen Zuflucht zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde besteht, so gliedert sich die Dogmatik der Jaina's in das *Triratnam*, die drei Kleinodien, nämlich, den rechten Glauben an die Worte des Meisters *(samyag-darçanam)*, die rechte Erkenntnis *(samyag-jñânam)* und

den rechten Wandel *(samyak-caritram)*. Weitere Übereinstimmungen und Unterschiede beider Lehrsysteme werden sich weiter unten bei der Besprechung des Buddhismus und Jainismus als philosophischer Systeme ergeben; im folgenden beschränken wir uns auf eine Darstellung des Buddhismus als der innerlich bedeutendern und äufserlich erfolgreichern Erscheinung und bemerken nur noch im voraus, dafs seine weitgehenden Übereinstimmungen mit dem Jainismus wesentlich darauf beruhen, dafs beide Richtungen aus demselben durch die Upanishad's vorbereiteten Gedankenboden und aus denselben Zeitbedürfnissen erklärt werden müssen und können.

### 4. Über die Quellen des Buddhismus.

Wie Sokrates und Jesus, so hat auch Buddha seine Gedanken nicht aufgezeichnet, sondern sie den Zufälligkeiten ausgesetzt, welche bei einer blofs mündlichen Mitteilung der Lehren im Schülerkreise unvermeidlich sind.

In dem ersten Jahre nach Buddha's Tode, welcher nach Oldenbergs Berechnung kurz vor oder nach 480 a. C. erfolgte, sollen sich seine Anhänger zur Feststellung der Lehre unter dem Protektorate des Königs Ajâtaçatru von Magadha unweit von dessen Hauptstadt *Râjagṛiha* (südlich vom untern Laufe des Ganges) zu einem Konzil versammelt haben. Diesem ersten Konzil von Râjagṛiha (ca. 480 a. C.) folgte hundert Jahre später das zweite Konzil zu Vaiçâlî (nördlich vom untern Laufe des Ganges) unter König Kâlâçoka um 380 a. C. Ein drittes Konzil zu Pâṭaliputram (Patna) fand im achtzehnten Jahre der Regierung des Königs Açoka (259—222 a. C.) statt; ein viertes Konzil im Kloster Jalandhara in Kaschmir wurde unter der Regierung des Çakakönigs Kanishka (wohl seit 78 p. C.) berufen. Die südlichen Buddhisten in Ceylon und Hinderindien scheinen das vierte Konzil, die nördlichen in Tibet und China das dritte Konzil nicht zu kennen oder nicht anzuerkennen: nach dem zweiten Konzil und vielleicht in Zusammenhang mit ihm mag sich also jenes Schisma vollzogen haben, welches zu einer Spaltung des Buddhismus in eine nördliche und südliche Kirche geführt hat, von denen jede ihre eigene heilige Literatur besitzt.

Die Schriften der nördlichen Kirche wären nach einigen nie zu einem Kanon zusammengefafst worden; nach Oldenberg soll ein solcher Kanon bestanden haben, aber im weitern Verlaufe wieder zerfallen sein. Vertreten ist diese Literatur der nördlichen Kirche durch Sanskritschriften wie den Lalitavistara, eine phantastisch ausgeschmückte Biographie Buddha's, von seiner Geburt bis zum Beginn seiner Lehrtätigkeit reichend, teils in Versen, teils in Prosa, welche aus ungewisser Zeit und mehr für die Fortentwicklung des Gemeindelebens als für das Leben des Stifters von Bedeutung ist. Hierzu kommen Sanskritwerke wie das Divyâvadânam, das Mahâvastu und andere, nur aus tibetanischen und chinesischen Bearbeitungen bekannte, Schriften. Alle diese Denkmäler der nördlichen Kirche zeigen den Buddhismus nur in seiner spätern, vielfach schon entarteten Gestalt.

Die heiligen Schriften der südlichen Buddhisten liegen in *Pâli* (einem wahrscheinlich dem Süden Indiens angehörigen Dialekte) vor, zusammengefafst zu einem Kanon, welcher nach einer ungefähren Berechnung das Doppelte des Umfangs unserer biblischen Bücher betragen soll. Die einzelnen Teile führen in der Regel den Namen *Sûtram*, „Faden", ein Wort, welches hier nicht wie in der brahmanischen Literatur die als Leitfaden dienenden kurzen „Lehrsprüche", sondern das wie ein Faden Zusammenhängende, d. h. den heiligen „Text" bezeichnet, im Gegensatze zu den ihn erläuternden Kommentaren; die Sûtra's sind teilweise vereinigt zu *Nikâya*'s, „Gruppen", und das Ganze schliefslich ist zusammengefafst in drei *Piṭaka*'s oder „Körben"; alle diese Ausdrücke deuten auf grofse Sammlertätigkeit hin, welche, vom Kleinen zum Gröfsern fortschreitend, endlich ihren Abschlufs in dem ganzen Komplexe des *Tripiṭakam*, d. h. „der drei Körbe" fand, welche als *Vinaya-piṭakam* namentlich die Ordensregeln, als *Sûtra-piṭakam* die Dialoge Buddha's und vieles andere und als *Abhidharma-piṭakam* psychologische und ethische Fragen, kontroverse Punkte und manches andere behandeln. Die Abfassung des Vinaya- und Sûtrapiṭakam fällt nach Oldenbergs Untersuchungen (Zeitschr. d. D. Morgenländ. Gesellschaft LII S. 613 fg.) in die Zeit teils vor, teils nach dem zweiten

Konzil, über welches schon im Vinayapiṭakam berichtet wird. Einzelne Teile des Kanon, wie namentlich das *Kathâvastu*, reichen bis in die Zeit des Açoka (250 a. C.) herab. Zur allgemeinen Orientierung möge der Inhalt des Tripiṭakam nach Rhys Davids (Buddhism p. 18 sq. und American Lectures p. 44 sq.) kurz mitgeteilt werden.

## A. Vinaya-Piṭakam.

| | |
|---|---|
| 1) *Pârâjikakaṇḍa*, unverzeihliche Sünden<br>2) *Pâcittiyakaṇḍa*, verzeihliche Sünden | enthaltend die Beichtformel *Pâtimokkha* mit Kommentaren und Anmerkungen. |
| 3) *Mahâvagga* (Mahâvarga)<br>4) *Cûlavagga* (Kshullavarga) | Regeln über das tägliche Leben der Mönche und Nonnen u. a. |

5) *Parivârapâṭha*, kurze Rekapitulation der vorhergehenden Bücher.

## B. Sûtra-Piṭakam.

| | |
|---|---|
| 1) *Dîghanikâya* (Dîrghanikâya), 34 längere Stücke, unter ihnen das Mahâ-Parinibbâna-Suttam (Mahâparinirvâṇa-sûtram).<br>2) *Majjhimanikâya* (Madhyamanikâya), 152 Stücke von mittlerer Länge. | Unterredungen Buddha's mit seinen Jüngern über mancherlei Gegenstände, unsystematisch nach der Länge der Stücke geordnet. |

3) *Saṃyuttanikâya*, enthält in 55 Saṃyukta's (Gruppen) den Gesamtinhalt der Lehre, an Begebenheiten in Buddha's Leben angeknüpft.

4) *Aṅguttaranikâya* (Aṅgottaranikâya), mancherlei psychologische und ethische Lehren nach der Anzahl der besprochenen Gegenstände in Klassen zusammengefaſst.

5) *Khuddakanikâya* (Kshudrakanikâya), Sammlung kleinerer Werke, enthält 15 Schriften, welche dem Sûtrapiṭakam oder von andern dem Abhidharmapiṭakam als Anhang zugerechnet werden.

1. *Khuddakapâṭha* (Kshudrakapâṭha, kurze Abschnitte), enthaltend die Zufluchtsformel, eine Aufzählung der Bestandteile des Körpers und eine Sammlung von Gedichten, wahrscheinlich für den Gebrauch der Novizen bestimmt.
2. *Dhammapadam* (Dharmapadam, „das Wort der Pflicht"), eine Sammlung von 423 Lehrsprüchen in 26 Abschnitten und verschiedenen Versmafsen, welche nach Weber „zu den ältesten und kostbarsten Dokumenten der buddhistischen Literatur gehören".
3. *Udânam* („Erhebung"), 82 begeisterte Aussprüche in metrischer Form, welche Buddha bei besondern Veranlassungen getan haben soll.
4. *Itivuttakam*, 112 Aussprüche Buddha's, welche jedesmal durch die Worte „So ist von dem Erhabenen gesagt worden" *(vuttam = uktam)* eingeleitet werden.
5. *Suttanipâta*, eine Sammlung von 71 didaktischen, an bestimmte Anlässe sich anschliefsenden Stücken.
6. *Vimânavatthu*, „von den himmlischen Stätten handelnd".
7. *Petavatthu*, „von den abgeschiedenen Geistern *(preta)* handelnd".
8. *Theragâthâ*, „Lieder der Mönche", wörtlich „der Alten" *(thera = sthavira)*.
9. *Therîgâthâ*, „Lieder der Nonnen" *(sthavirî)*.
10. *Jâtakam*, Erzählungen aus den 550 frühern Geburten *(jâtaka)* des Buddha, eine wertvolle Sammlung alter Märchen und Fabeln mit ethischer Nutzanwendung, deren Held in der Regel mit Buddha in einer frühern Geburt identifiziert wird.
11. *Niddesa*, ein Kommentar *(nirdeça)* zu 33 Sûtra's des Suttanipâta (oben Nr. 5) durch Buddha's Jünger, Çâriputra.

12. *Patisambhidâ* (bei den nördlichen Buddhisten *pratisamvid*, innere Einsicht). Über die intuitive Erkenntnis der buddhistischen Heiligen.
13. *Apadâna*'s, Legenden (*avadâna*'s) aus dem Leben buddhistischer Heiligen.
14. *Buddhavamsa (Buddhavança)*, kurze Lebensgeschichten des Buddha und seiner vierundzwanzig Vorgänger.
15. *Cariyâpiṭakam (Caryapiṭakam)*, eine Bearbeitung in Versen von 35 Jâtaka's.

## C. Abhidharma-Piṭakam.

(Dieses Piṭakam enthält nicht, wie man früher annahm, eine Metaphysik, sondern, wie der Name besagt, ein nachträgliches Gesetz, gleichsam ein Deuteronomium, welches die Gesetzesbestimmungen kurz rekapituliert und auf streitige Punkte näher eingeht. Seine sieben Teile sind:)

1) *Dhammasañgaṇi* (*Dharmasaṃgaṇanâ*, Aufzählung der Bestimmungen), psychologische Begriffe und Zustände betreffend.
2) *Vibhañga* („Einteilung, Erörterung"). In 18 Teilen verschiedene Gegenstände behandelnd.
3) *Kathâvatthu*, streitige Punkte als „Gegenstand der Diskussion" *(kathâvastu)* behandelnd.
4) *Puggalapaññatti (Pudgalaprajñapti)*, „Charakteristik der Individualitäten".
5) *Dhâtukathâ*, Diskussion der Grundbestandteile der Charaktere.
6) *Yamakam*, paarweise Behandlung von Gegensätzen.
7) *Paṭṭhânam (Prasthânam)*, von den Ursachen des Entstehens handelnd. (Nach Childers.)*

* Von neuern Schriften über den Buddhismus erwähnen wir nur das grundlegende Werk von Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5. Aufl. Stuttgart 1906, neben welchem das kurze, praktische Kompendium von Rhys Davids, Buddhism (in den Non-Christian Religious Systems) mit Nutzen gebraucht werden kann. Wertvolle Übersetzungen

### 5. Die buddhistische Zufluchtsformel.

Der Eintritt in die buddhistische Gemeinde erfolgt durch dreimaliges Bekenntnis des *Triçaraṇam*, der dreifachen Zufluchtsformel. Sie lautet:

*Buddhaṃ çaraṇaṃ gacchâmi*
*Dharmaṃ çaraṇaṃ gâcchâmi*
*Saṅghaṃ çaraṇaṃ gacchâmi*,

„Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha;
Ich nehme meine Zuflucht zu der Lehre;
Ich nehme meine Zuflucht zu der Gemeinde."

Hiernach wird unsere Darstellung zu handeln haben: 1) von dem Leben des Buddha, 2) von der durch ihn offenbarten Lehre, 3) von der durch ihn gestifteten Gemeinschaft.

## II. Buddha's Leben.

### 1. Von der Geburt bis zum grofsen Auszuge aus der Heimat.

Wie das Leben des Homer, Pythagoras, Platon und anderer grofser Männer, so ist auch das Leben des Buddha von seinen Verehrern so früh mit Sagen umwoben und durchflochten worden, dafs es unmöglich sein dürfte, den historischen Kern rein herauszulösen. Es wird richtiger sein, ihn in seiner mythischen Schale zu belassen, da diese Zeugnis ablegt, wenn auch nicht von dem was Buddha war, so doch von dem, was er in den Augen seiner Verehrer schon in verhältnismäfsig kurzer Zeit, schon vor der Abfassung des Tripiṭakam geworden ist, auf welches wir, von den noch phantastischeren Ausführungen der spätern Zeit absehend, unsere Mitteilungen beschränken wollen.

aus den Piṭakatexten lieferten für Buddha's Leben Dutoit, Das Leben des Buddha, Leipzig 1906, und für seine Lehre K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie, Leiden 1892; Die Reden Gotamo Buddho's aus dem Majjhimanikâya, Leipzig 1896 fg.; Die Lieder der Mönche und Nonnen, Berlin 1899; Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipâto, Leipzig 1905; aus der längeren Sammlung Dîghanikâyo, München 1907 fg. Die letzten Tage Gotamo Buddho's, München 1911.

Tatsache ist jedenfalls, dafs Buddha als Sohn eines kleinen Fürsten *Çuddhodana* aus dem Geschlechte der *Çâkya*, der sich nach damaligem Brauche den Beinamen *Gautama*, eines altvedischen Ṛishi, beilegte, in dem an den Abhängen des Himâlaya südlich von Nepal liegenden Lande *Kapilavastu* mit gleichnamiger Hauptstadt geboren ist. Seine Mutter *Mâyâ* soll sieben Tage nach seiner Geburt gestorben sein. Er selbst erhielt den bedeutsamen, aber nicht ungewöhnlichen Namen *Siddhârtha* („der sein Ziel erreicht hat"). Bei seinen Verehrern heifst er *Bhagavân* („der Heilige"), *Çâkyamuni* („der Weise aus dem Çâkyastamme"), *Sugata* („der den guten Gang gegangen ist") usw. Er selbst scheint sich mit Vorliebe den *Tathâgata* („den, dem es ebenso ergeht") genannt zu haben, ein Name, der, wenn unsere Auffassung die richtige ist, eine merkwürdige Analogie mit der Benennung zeigt, welche Jesus, zunächst allerdings mit Anlehnung an Daniel 7,13 von sich gebrauchte, wenn er sich als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, „des Menschen Sohn", bezeichnete. Solche Übermenschen, wie Buddha und Jesus, fanden es bemerkenswert, ja auffallend, dafs sie, die so hoch über ihrer Umgebung standen, doch ebenso wie alle gewöhnlichen Menschen essen und trinken, leben, leiden und sterben mufsten, und darum vielleicht nannte sich der eine Tathâgata, der andere υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Den Namen *Buddha*, „der Erweckte", „der Erleuchtete", legte sich Buddha erst nach Erlangung der vollkommenen Erkenntnis *(bodhi, sambodhi)* bei; bis dahin war er ein *Bodhisattva*, einer, der die Erkenntnis als sein Wesen *(sattvam)*, wenn auch erst keimartig, besitzt, d. h. einer, der in seinem gegenwärtigen Lebenslaufe ein *Buddha* oder *Arhant* werden wird, im Gegensatze zu den drei untern Stufen, des *Srota'-âpanna*, der in den zum Nirvâṇam führenden Strom eingetreten ist, des *Sakṛid-âgâmin*, der nur noch einmal als Mensch, und des *An-âgâmin*, der nicht mehr als Mensch, sondern nur in der Brahmanwelt wiedergeboren zu werden braucht, bis er endlich als *Bodhisattva* im Verlaufe des Lebens die *Sambodhi* erlangt und ein Buddha, ein Arhant wird.

Wunderbar sind die Begebenheiten vor und nach der Geburt des Buddhaknaben. Seine Mutter Mâyâ träumt, sie

befinde sich auf den Höhen des Himâlaya und dort sei ein weifser Elefant in ihre Seite eingegangen. Der Fürst Çuddhodana versammelt vierundsechzig Brahmanen, speist sie, beschenkt sie und fordert sie auf, den Traum zu deuten. Sie erklären, dafs Mâyâ einem Sohne das Leben geben wird, der entweder ein Weltbeherrscher (*Cakravartin*) oder ein Weltüberwinder, ein *Buddha*, werden wird. Der Vater wünscht das erstere, und nimmt sich vor, alles von dem Sohne fern zu halten, was ihn an das Elend des Daseins, an Alter, Krankheit und Tod erinnern könnte. Vor der Geburt verlangt die Mutter von Kapilavastu nach *Devadaha* zu reisen, wo ihre Familie wohnt. Sie gelangt bis zu dem zwischen beiden Orten gelegenen Haine *Lumbinî*, und hier gebiert sie unter einem Çâlabaume zehn Monate nach der Empfängnis den Knaben, welcher von Göttern in Empfang genommen sofort auf den Füfsen steht, sieben Schritte nach Norden tut und in den Löwenruf (*sinhanâda*) ausbricht: „Ich bin der Erste der Welt; dies ist meine letzte Geburt, es gibt für mich keine Wiedergeburt mehr.“ Alle Welten erbeben, ein wunderbarer Glanz durchdringt die Welträume, Blumen regnen von allen Seiten, zwei Wolken eilen herbei und spenden warmes und kaltes Wasser zum Bade für Mutter und Kind; Blinde werden sehend, Taube hörend, Lahme können gehen; alle Instrumente erklingen, ohne dafs sie jemand berührt, die Tiere lassen liebliche Töne hören und die im Tushitahimmel versammelten Götter jubeln, singen und tanzen. Von ihnen erfährt der Seher *Asita* die Ursache ihrer Freude und eilt hin, den Knaben zu sehen. Er nimmt ihn in seine Arme und spricht: „Dieser ist unvergleichlich, der höchste unter den Menschen.“ Er bricht in Tränen aus, weil er zu alt ist, um die Predigt des Meisters noch zu erleben, und beauftragt seinen Neffen *Nâlaka*, dereinst, wenn die Kunde von Buddha sich verbreiten wird, von ihm sich belehren zu lassen und in seinen Wegen zu wandeln.

Der junge Fürstensohn wird in Wohlleben und Genüssen aller Art erzogen. Drei Paläste für die kalte, die heifse und die regnerische Zeit des Jahres stehen zu seiner Verfügung; er ist umgeben von schönen Mädchen, die ihn mit Saiten-

spiel, Gesang und Tanz unterhalten: er wird vermählt mit *Yaçodharâ* und sieht der Freude entgegen, Vater zu werden. In dieser Zeit des höchsten Glückes senden die Götter ihm, von dem der Vater alle Eindrücke, welche an Alter, Krankheit und Tod erinnern könnten, fernzuhalten bemüht gewesen ist, nach einander vier Visionen, welche seinen weitern Lebensweg bestimmen sollten. Hören wir, was darüber das Tripiṭakam (in der Nidânakathâ) berichtet: „Eines Tages bekam der Bodhisattva Lust, in seinen Park zu fahren, bestieg den einem Göttersitze gleichenden Wagen und fuhr fort in der Richtung nach dem Parke. Da dachten die Götter: die Zeit ist gekommen, dafs der Prinz Siddhârtha zur Erleuchtung gelangen soll: wir wollen ihm ein Vorzeichen vor Augen stellen! Und sie machten einen Göttersohn zu einem hinfälligen Greise mit schadhaften Zügen und grauen Haaren, krumm, in gebeugter Haltung, mit einem Stabe in der Hand, zitternd, und zeigten ihm diesen. Nur der Bodhisattva und sein Wagenlenker bemerkten ihn. Da fragte der Bodhisattva den Wagenlenker: Freund, was ist das für ein Mensch? Als er dessen Antwort vernommen hatte, rief er aus: Wehe über die Geburt, da sich bei den Geborenen der Verfall zeigt! Erschüttert im Herzen kehrte er um und stieg in seinen Palast hinauf. Der König fragt nach der Ursache der eiligen Rückkehr seines Sohnes und erhält zur Antwort: Er hat einen alten Mann gesehen, o Fürst; weil er den alten Mann gesehen hat, will er die Welt verlassen. Der König rief: Warum wollt ihr mich zugrunde richten! Holt rasch Tänzerinnen für meinen Sohn; wenn er angenehme Eindrücke erhält, wird er den Gedanken an die Weltflucht verlieren!“ Bei einer zweiten Ausfahrt sieht der Prinz am Wege einen Kranken liegen, von Aussatz bedeckt, von Fieber geschüttelt. Bei einer dritten Fahrt erblickt er einen Leichnam, aufgedunsen und von Würmern angenagt. Jedesmal wiederholt sich die Frage an den Wagenlenker, die Erschütterung des Prinzen, die Beunruhigung des Vaters. Bei einer vierten Ausfahrt in den Park senden ihm die Götter die Erscheinung eines Mönches mit dem Ausdrucke des tiefsten Friedens, aus dessen Angesicht das Bewufstsein sprach: „Ich habe die Welt

überwunden." Jetzt wufste Siddhârtha seinen Weg. Er kehrt zurück und wird noch einmal mit allem königlichen Schmucke angetan. Da bringt man ihm die Nachricht, dafs seine Gattin ihm einen Sohn *Râhula* geboren hat, und er ruft aus: „Râhula ist geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet!" Die Tochter eines Edlen, mit Namen *Kṛiçagautamî*, erblickt ihn auf seinem Wagen in königlicher Pracht und ruft aus: „Selig der Vater, selig die Mutter, selig die Gattin eines solchen Mannes!" Siddhârtha aber spricht zu sich: „Selig ist nur der, dessen Herz den Frieden gefunden hat; nur wenn das Feuer der Lust, der Sünde, des Irrtums und des Stolzes erloschen ist, wenn alle Leidenschaften und Sünden erloschen sind, ist Friede. Ein gutes Wort hat diese mir gesagt, denn ich bin ja im Suchen nach dem Frieden begriffen. Heute ist die Zeit für mich gekommen, das Haus zu verlassen, Mönch zu werden und das *Nirvâṇam* zu suchen." Er beschenkt das Mädchen und steigt in seinen Palast hinauf, wo ihn geschmückte Frauen mit Tanz und Gesang zerstreuen. Er schläft ein, erwacht nach kurzer Zeit wieder und sieht beim Schein der herabgebrannten Lampen die eingeschlafenen Frauen rings umher liegen, mit ungeordneten Kleidern und in widerlicher Lage. Ekel ergreift ihn, der herrliche Palast kommt ihm vor wie ein Leichenhaus, alle drei Welten der beseelten Wesen, die sinnliche, die körperliche und die unkörperliche, erscheinen ihm wie brennende Gebäude. Und er ruft aus: „Wehe über das Elend, wehe über das Verderben!" Er steigt hinauf in das Gemach seiner Gattin, um seinen Sohn zu sehen. Sie hält schlafend ihre Hand über dem Kopfe des Knaben, und er wagt nicht, die Hand zu entfernen aus Furcht, sie zu wecken und in seinem Entschlusse wankend zu werden. Er besteigt sein Rofs *Kaṇṭhaka*, und, begleitet von seinem Diener *Chandaka*, stürmt er durch die von Götterhand geöffneten Tore der Stadt in die Nacht hinaus, durchzieht in der einen Nacht drei Königreiche, bis zu dem Flusse *Anavamâ* und spricht: „Anavamâ, der ungemeine, heifst dieser Flufs, und ungemein ist mein Vorhaben." Er setzt mit Rofs und Diener über den Flufs, schneidet mit seinem Schwerte seine Haare ab, welche mitsamt dem sie schmückenden Diadem

(vergleichbar dem Haare der Berenike) von Indra an den Himmel versetzt werden, und beschliefst, das gelbe Asketengewand anzulegen. Ein himmlischer Genius reicht ihm die acht Stücke dar, welche der buddhistische Bhikshu besitzen darf, die drei Stücke des Gewandes, den Gürtel, das Schermesser, die Nadel, die Almosenschale zum Betteln und die das Verschlucken lebender Wesen verhindernde Seihe zum Wassertrinken. Der Diener Chandaka wird mit den königlichen Kleidern zurückgesandt, dem Rosse Kanthaka, welches weifs, dafs es seinen Herrn zum letztenmal getragen hat, bricht vor Kummer das Herz. Der künftige Buddha verweilt sieben Tage lang in der Einsamkeit eines Mangowaldes, ehe er sich nach Râjagriha begibt.

Dieser phantastisch ausgeschmückten Erzählung stehen andere und wohl ältere Berichte des Tripitakam entgegen, nach welchen Siddhârtha, wie es scheint, nicht heimlich, sondern gegen Wunsch und Bitten seiner Eltern aus der Heimat in die Heimatlosigkeit entwichen wäre. Er spricht (Añguttara-Nikâya III, 38) zu seinen Jüngern: „Ich war vornehm, ihr Mönche, ich war sehr vornehm. Für mich waren bei dem Palaste meines Vaters Teiche gegraben, auf denen Wasserlilien, Wasserrosen und Lotosblumen blühten. Mein Gewand und mein Turban waren aus feiner Baumwolle. Bei Tag und Nacht wurde über mir ein weifser Sonnenschirm gehalten, um mich gegen Kälte, Hitze und Staub zu schützen. Ich besafs drei Paläste für den Winter, den Sommer und die Regenzeit, und selbst den Dienern meines Vaters wurde Reis, Fleisch und Brei als Nahrung gegeben. In dieser Pracht, in diesem Wohlleben kam mir folgender Gedanke: Wenn ein unwissender Weltmensch, der doch selbst dem Altern, der Krankheit, dem Tode unterworfen ist, einen andern sieht, der altert, krank oder tot ist, so fühlt er sich abgestofsen und empfindet Ekel, indem er gewissermafsen dabei gegen sich selbst Widerwillen empfindet. Nun bin auch ich dem Altern, der Krankheit, dem Tode unterworfen. Würde nun auch ich, wenn ich einen andern sähe, der alt, krank oder tot ist, mich abgestofsen fühlen und Ekel empfinden? Das wäre nicht recht von mir! Während ich so bei mir erwog, schwand gänzlich

meine Freude an Jugend, Gesundheit und Leben dahin." Ähnlich äufsert sich Buddha an einer andern Stelle (Majjhima-Nikâya 26): „Vor der Erlangung der Erleuchtung, als ich noch Bodhisattva war, forschte ich, der ich der Geburt, dem Alter und der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Unreinheit unterworfen war, nach dem, was Geburt, Alter, Krankheit und Tod herbeiführt. Und der Gedanke kam mir: Wie wäre es, wenn ich, der ich dem Geborenwerden, Altern, Kranksein und Sterben unterworfen bin, nachdem ich eingesehen, welches Übel in Geburt, Alter, Krankheit und Tod liegt, nach dem unübertrefflichen Glück der Beschauung, das frei von diesem allen ist, wenn ich nach dem *Nirvâṇam* suchen würde? Und ich, der ich jung war, ein Knabe mit schwarzem Haar, der ich in glücklicher Jugend lebte, schor mir, obwohl Vater und Mutter damit nicht einverstanden waren, sondern Tränen im Antlitz hatten und weinten, Haare und Bart, zog gelbe Gewänder an und begab mich aus der Heimat in die Heimatlosigkeit"; und an einer verwandten Stelle (Majjhima-Nikâya 36) sagt Buddha: „Bedrängnis ist das Weilen im Hause, eine Stätte der Unreinheit; unter freiem Himmel ist das Leben des Mönches; nicht leicht ist es für einen das Haus Bewohnenden, den ganz reinen, vollkommenen Wandel der Heiligkeit zu führen." Wie so häufig im Leben, mögen auch hier mancherlei Motive zusammengewirkt haben, um den jungen Fürstensohn zu seinem Entschlusse zu bestimmen. Treffend sagt auch Rhys Davids: „Er war wahrscheinlich nicht der erste, und ist sicherlich nicht der letzte gewesen, der mitten im Reichtum und Wohlleben eine Unbefriedigtheit und innere Leere empfand, die durch nichts auszufüllen war, und welche alle irdischen Genüsse und Hoffnungen ihres Zaubers beraubte. Dieses unbestimmte Gefühl der Unzufriedenheit vertiefte sich mit jedem neuen Beweise von der Eitelkeit aller Genüsse und von der Nichtigkeit des ganzen Daseins, und wurde nur noch verstärkt, wenn nicht sowohl eigenes Ungemach als das Mitgefühl mit den Leiden anderer die Quelle dieser Empfindung war, wie es bei Gautama der Fall gewesen zu sein scheint."

**2. Vom Auszuge aus der Heimat bis zur Erlangung der Buddhaschaft.**

Neunundzwanzig Jahre soll Buddha alt geworden sein, als er aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zog. Er begab sich zunächst nach *Râjagriha* (südlich vom untern Laufe des Ganges), der damaligen Hauptstadt des Reiches Magadha, und trat in die Lehre bei einem brahmanischen Meister *Ârâḍa Kâlâma*. Unbefriedigt von dem, was dieser zu bieten vermochte, wandte er sich an einen zweiten Lehrer, *Udraka*, den Sohn des Râma, aber auch dieser war nicht imstande, die Sehnsucht seines Herzens nach dem Nirvâṇam zu stillen. Nach den Äufserungen Buddha's im Majjhima-Nikâya 36 scheint er bei beiden Lehrern die innere Einsicht in das, was sie lehrten, vermifst zu haben: „Ich redete nur mit den Bewegungen der Lippen, mit den Lauten der Sprache das Wort der Erkenntnis." Über den Inhalt der Lehre erfahren wir, dafs ihn der erste Lehrer in die „Sphäre des Nicht-Seins", der zweite in die „Sphäre des Weder-sich-Bewufstseins-noch-Nichtbewufstseins" emporführte. Hiernach scheinen es die damals unter den Brahmanen sehr verbreiteten Übungen der Yogapraxis gewesen zu sein, welche diese Lehrer auf Grund einer schon festen Tradition und ohne tieferes Verstehen und Empfinden mit ihren Schülern betrieben. „Diese Lehre, so dachte ich, führt nicht zum Verlieren des Gefallens, nicht zum Verlieren der Lust, nicht zum Aufhören, nicht zur Beruhigung, nicht zur Einsicht, nicht zur Erkenntnis, nicht zum Nirvâṇam."

Zwei Stunden südlich von dem noch jetzt bestehenden Landstädtchen *Gayâ* liegt unweit des alten *Urubilvâ* in fruchtbarer Gegend zwischen Waldungen und Feldern der nur aus wenigen Häusern bestehende Flecken *Buddhagayâ* am Ufer des Flüfschen *Nairañjanâ* (Pâli: *Nerañjarâ*), dessen Dasein ich, als ich im Februar 1893 unter Führung eines brahmanischen Klosterbruders (denn Buddhisten waren hier wie im ganzen Indien nicht aufzutreiben) den Ort besuchte, erst dann bemerkte, als ich mitten darin stand, da er nur Stein und Geröll, aber keinen Tropfen Wasser enthielt. Zur Linken der Landstrafse, wenn man von Gayâ kommt, liegt ein grofses Kloster brahmanischer Sâdhu's, in dessen Hof von den Mönchen

ein schwunghafter Handel mit Korn und Öl betrieben wird; in blauer Ferne sieht man Râjagriha an einen Bergrücken gelehnt; zur Rechten der Landstrafse liegt in einer weiten, von dem umgebenden Kulturschutt der Jahrhunderte freigehaltenen Vertiefung der Tempel Buddha's, mehrere Stockwerke hoch; in ihm eine vergoldete Kolossalstatue des mit untergeschlagenen Beinen sitzenden Buddha; hinter dem Rücken der Statue an der äufsern Seite des Tempels steht ein mäfsig grofser Feigenbaum, der wohl ein Abkömmling desjenigen sein mag, unter welchem Buddha seine Offenbarungen hatte. Rings um den Tempel in weitem Umkreise stehen Denkmäler mit Weihinschriften chinesischer, japanischer und anderer Pilger. Dies ist wohl ohne Zweifel die Stätte, auf welcher dem Buddha und durch ihn der ostasiatischen Menschheit die grofse Belehrung geworden ist; denn Buddha lebte lange genug und kehrte oft genug zu dieser Stelle zurück, um sie seinen Jüngern zeigen zu können, die sie dann als den für sie heiligsten Ort der Welt in treuer Erinnerung bewahrt haben werden. Über diese Gegend sagt Buddha (Majjhima-Nikâya 36): „Indem ich nun so forschte, wo das Glück sei, und nach dem unübertrefflichen Wege zum Frieden suchte, da kam ich, während ich im Lande Magadha von Ort zu Ort wandelte, nach Uruvelà (= Urubilvâ), der Heerstadt. Da dachte ich: Reizend ist dies Fleckchen Erde, lieblich der Wald und klar fliefst der Flufs, gute Badegelegenheit bietend, ganz entzückend, und auf allen Seiten Wiesen und Dörfer. Passend ist dies als Stätte des Strebens für einen edlen Jüngling, der sich des Ringens befleifsigen will; und ich liefs mich dort nieder."

Hier suchte der pilgernde Fürstensohn den Frieden, welchen er im *Yoga* durch jene beiden Lehrer nicht gefunden hatte, auf anderm Wege zu erreichen, indem er sich dem in jener Zeit nicht weniger verbreiteten *Tapas* hingab, und (ähnlich wie Luther 1505 in seiner Klosterzelle zu Erfurt) durch mehr und mehr gesteigerte asketische Übungen nach dem Heile des Nirvâṇam strebte. Er bifs die Zähne zusammen und prefste die Zunge gegen den Gaumen, und suchte so, wie er selbst erzählt, „mit dem Willen den Verstand zu unter-

werfen, zu unterdrücken und zu zermartern." Er hielt den Atem an, bis ihm der Kopf schmerzte, der Leib schmerzte, der ganze Körper in Gluthitze geriet. Er fastete, bis er nur noch Knochen und Haut an sich zu fühlen glaubte, und unterhielt sein Leben durch die kärglichste und abstofsendste Nahrung. Fünf andere Asketen sammelten sich um ihn und bewunderten die Bravour seiner Leistungen. „Durch diese Lebensführung", erzählt er, „durch diese Abtötung aber gelangte ich nicht zu dem höchsten, von Menschen erreichbaren Zustand, zur völligen Erkenntnis edlen Wissens, zum gänzlichen Aufhören des Leidens. Und ich dachte: Welche Asketen und Brahmanen auch immer in der vergangenen oder zukünftigen Zeit unangenehme, stechende, beifsende Gefühle empfunden haben oder empfinden werden, dies ist das äufserste und es gibt nichts darüber. Und doch gelangte ich mit dieser schmerzlichen Betätigung schwerer Abtötungen nicht zu dem Bereich der ausreichenden edlen Erkenntnis und Einsicht, die alle menschliche Lehre übertrifft; könnte es nicht noch einen andern Weg zur Erleuchtung geben?" Die Erinnerung an einen seligen Moment der Ekstase, der ihm schon im Hause seines Vaters zuteil geworden war, zeigte ihm diesen andern Weg. „Und ich dachte: Dies Glück ist nicht leicht zu erreichen für einen, dessen Körper zu so übermäfsiger Abmagerung gekommen ist. Und ich nahm wieder reichliche Speise zu mir, Reisbrei und sauren Schleim. Zu der Zeit aber waren fünf Mönche mir beigesellt, die dachten: Wenn der Asket Gautama zur Wahrheit gelangen wird, wird er sie uns mitteilen. Als ich aber reichliche Speise zu mir nahm, Reisbrei und sauren Schleim, da verloren die fünf Mönche den Gefallen an mir und verliefsen mich, indem sie sagten: Im Überflufs lebt der Asket Gautama: vom Ringen hat er abgelassen und sich zum Überflufs gewandt." Dies Verkanntwerden von seiten derer, die ihn bis dahin hochgeschätzt und bewundert hatten, mag wohl eine der bittersten Erfahrungen im Leben des Weisen gewesen sein, und er mag etwas Ähnliches empfunden haben wie Jesus in dem Augenblicke, über welchen der lakonische Bericht Matth. 26,56 lautet: τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

Sieben Jahre seit dem Verlassen der Heimat waren unter vergeblichen Bemühungen, durch die dem Zeitalter geläufigen Übungen von Yoga und Tapas zum Heile zu gelangen, im Leben des Meisters verstrichen, als jene grofse Nacht heranbrach, welche ihm und durch ihn der Welt die volle Erkenntnis bringen sollte. Wir sehen nach spätern Berichten den Çâkyasohn, wie er, umgeben von den wildanstürmenden Scharen des Versuchers *Mâra*, unter dem Açvatthabaume (*ficus religiosa*), der seitdem „der Baum der Erkenntnis" (*bodhi-taru*) genannt wurde, dasitzt, nur auf sich selbst gestellt, erhaben, unbekümmert, nur seinen Gedanken nachgehend. Er ringt um die ewige Wahrheit, und die ganze Natur umher in wildem Aufruhr scheint an seinem Ringen teilzunehmen. „Als der Kampf begann zwischen dem Retter der Welt und dem Fürsten der Finsternis, da stürzten Tausende von glühenden Meteoren vom Himmel nieder; finstere Wolken umhüllten die Gegend, und die Erde selbst mit ihren Ozeanen und Gebirgen erbebte, wie ein lebendes Wesen, wie eine Braut, die man von ihrem Bräutigam losreifsen will, wie das Laub unter dem Brausen des Windes. Das Meer überflutete seine Ufer; Flüsse strömten zu ihren Quellen zurück; hohe Berggipfel brachen in Trümmer zusammen; wilde Stürme durchbrausten die Luft, die Sonne selbst hüllte sich in furchtbare Finsternis, und eine Heerschar mifsgestalteter Gespenster erfüllte den Luftraum." (Madhurârtha-Vilâsinî bei Rhys Davids p. 36.)

Schlichter sind die Berichte im Tripiṭakam, wiewohl auch hier genugsam von dem Versucher Mâra und seinen Scharen, von seinen drei Töchtern *Trishṇâ* (Begierde), *Rati* (Wollust) und dem weiblich gedachten *Râga* (Leidenschaft) und ihren verführerischen Gestalten die Rede ist. Im Majjhima-Nikâya 36 schildert Buddha, was während der drei Nachtwachen der grofsen Nacht in seinem Innern vorging. Zunächst erhebt er sich zu der „auf Überlegung und Selbstprüfung beruhenden" ersten, von dieser zu der „von Nachdenken und Selbstprüfung freien" zweiten Stufe der Ekstase. Er ersteigt von dort die dritte Stufe der Indifferenz und endlich die vierte der Sammlung und Vollendung. Von dieser Höhe aus durchschaut er

während der ersten Nachtwache alle seine zahllosen frühern Geburten; während der zweiten glaubt er, nach Oldenbergs glücklichem Ausdrucke, „in visionärer Intuition den Weltzusammenhang zu durchdringen“ und die Geburten und Wanderungen aller Wesen durch Himmel, Erde und Hölle zu überblicken, und in der dritten Nachtwache endlich mit dem Herannahen des Morgenlichtes stellt sich auch in seinem Innern das volle Licht ein, und er erkennt die (wie er glaubt, nie vorher dagewesenen, aber doch möglicherweise auf einer unbewufsten Reminiszenz von Stellen wie Bṛih. Up. 4,4,6 beruhenden) „vier heiligen Wahrheiten“ *(catvâri âryâṇi satyâni)*, welche seitdem der kurze Inbegriff der buddhistischen Heilslehre geworden und geblieben sind, die heilige Wahrheit vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Wege zur Aufhebung des Leidens, die wir weiter unten näher kennen lernen werden.

Dürfen wir an diesen Bericht einen andern aus Mahâvagga I, 1—4 schliefsen, nach welchem Buddha nach Erlangung der Buddhaschaft noch viermal sieben Tage in der Einsamkeit verblieben wäre, um zu weitern Aufschlüssen, wie namentlich zum Durchschauen der zwölffachen Kausalitätskette zu gelangen, so würden wir an dieser schon in der Tradition vorliegenden Scheidung der vier heiligen Wahrheiten von der zwölffachen Kausalitätsreihe eine Stütze finden für die Auffassung, welche sich uns weiter unten aus sachlichen Gründen ergeben wird, dafs die Kausalitätsreihe nichts anderes ist, als eine spätere Erweiterung des jedenfalls auf Buddha selbst zurückgehenden Grundgedankens, der sich in den vier heiligen Wahrheiten ausspricht.

Vier verschiedene Bäume sind es, unter welchen Buddha die vier erwähnten Wochen zubringt. In der ersten weilt er noch unter dem *Bodhi*-Baume und überdenkt in jeder der drei Nachtwachen, also, wie wir schliefsen müssen, einundzwanzigmal hinter einander die zwölffache Kausalitätskette vom Ende zum Anfang und vom Anfang zum Ende. Die zweite Woche verbringt er unter dem *Ajapâla*-Baume, wo ein Brahmane ihn anspricht und von Buddha die treffende, aber keineswegs neue Antwort erhält, dafs das wahre Brahmanen-

tum nicht auf der Geburt, sondern auf Moralität und Vedastudium beruhe. Die dritte Woche verbringt Buddha unter dem nach dem Schlangendämon *Mucilinda* benannten Baume. Ein Unwetter erhebt sich, und der Schlangendämon umgibt mit seinen Ringelungen den Leib des Erhabenen, um ihn gegen Regen, Wind und Kälte zu schützen. Eine vierte Woche lang weilt Buddha unter dem *Râjâyatana*-Baume. Zwei Kaufleute, *Trapusha* und *Bhallika*, ziehen vorüber und werden von den Göttern angewiesen, den Heiligen mit Speise und Trank zu erquicken. Sie huldigen ihm, nehmen ihre Zuflucht zu dem Buddha und seiner Lehre und werden so die ersten Laienbrüder der noch nicht bestehenden Buddhagemeinde.

Buddha zaudert, dasjenige, was ihn innerlich erfüllt, der stumpfen, in Sinnlichkeit versunkenen Menschheit mitzuteilen, und erst auf wiederholte Bitten des schnell wie man einen Arm krümmt vom Himmel zu ihm herabsteigenden Gottes *Brahmâ Sahâmpatiḥ* entschliefst er sich, „das Rad der Lehre ins Rollen zu bringen“ *(dharmacakram pravartayitum)*, d. h. ein geistiger *Çakravartin* (Weltbeherrscher) zu werden. Er möchte zunächst seinen beiden brahmanischen Lehrern *Âràḍa* und *Udraka* die frohe Botschaft verkünden, aber es wird ihm offenbart, dafs beide gestorben sind, ein Zug der Legende, welcher wohl auf der Tatsache beruhen mag, dafs Buddha sich mit seiner Predigt zunächst nicht an die Brahmanen gewendet hat, welche doch in erster Linie berufen gewesen wären, ihn zu hören. Er gedenkt sodann der fünf Asketen, welche ihn bewundernd umgeben hatten, solange er Tapas übte, und ihn verliefsen, als er von seinen fruchtlosen Kasteiungen abstand. Mit dem Auge des Geistes erkennt er, dafs sie im Wildparke *Ṛishipatana* bei Benares weilen, und dorthin begibt er sich, um ihnen die Lehre zu predigen. Sie sehen ihn von ferne kommen und beschliefsen, ihn nicht zu beachten, aber die Majestät seiner Erscheinung stimmt sie um; sie empfangen ihn mit Ehrfurcht und vernehmen mit Andacht seine Worte: „Zwei Extreme, ihr Mönche, sind von dem, der die Welt verlassen will, zu meiden. Das erste besteht in der Betätigung von Lust und Freude, von Neigungen und Vergnügungen; es ist niedrig, gemein, unedel und führt

zum Verderben. Das zweite besteht in der Betätigung übermäfsiger Selbstanstrengung: es ist leidvoll, unedel und führt auch zum Verderben. Der mittlere Wandel aber, wie er von dem Vollendeten erkannt wurde, bringt Einsicht und führt zur Ruhe, zur Erleuchtung, zum Nirvâṇam.“ Als diesen mittleren Wandel bezeichnet dann Buddha den „heiligen, achtteiligen Pfad“, der den übrigen drei heiligen Wahrheiten als vierte angeschlossen zu werden pflegt. Und weiter teilt ihnen, wie die Legende berichtet, Buddha alle vier heiligen Wahrheiten mit, welche als die Summe der buddhistischen Doktrin den Inhalt seiner Erstlingspredigt in Benares bilden, ähnlich wie man Jesu die schönsten Aussprüche, die er hier und da während seiner kurzen Lehrzeit getan hat, als eine vom Berge gehaltene Erstlingspredigt (Matth. 5—7) in den Mund gelegt hat. Die fünf Asketen bekehren sich und werden die ersten Bhikshu's: die Buddhagemeinde ist gegründet.

### 3. Von der Erlangung der Buddhaschaft bis zum Tode.

Während Sokrates und Jesus, der eine nach siebzig, der andere schon nach dreifsig Jahren eines gewaltsamen Todes starben und, mit der Glorie des Märtyrertums umkleidet, in idealer Verklärung im Andenken ihrer Jünger fortlebten, so war es dem Buddha beschieden, bis zum Alter von achtzig Jahren für die Ausbreitung seiner Lehre zu wirken und dann im Kreise seiner Anhänger nach dem natürlichen Ablauf des Lebensprozesses an einer Krankheit zu sterben, ohne dafs doch die Eindrücke der allmählichen Abnahme seiner Kräfte, seines Alterns, Krankens und Hinsterbens imstande gewesen wären, den ihn umgebenden Nimbus zu zerstören und der übermenschlichen, ja auch übergöttlichen Verehrung seiner Person Abbruch zu tun. Übergöttlich war diese Verehrung, sofern der Buddhismus nur in dem Sinne eine atheistische Religion genannt werden kann, als er an dem Dasein der altvedischen Götter, wie deren häufiges Eingreifen in die Lebensgeschichte Buddha's beweist, zwar keineswegs zweifelte, aber ebenso, wie später der Vedânta, alle Götter für Seelen erklärte, welche dem Fluche der Seelenwanderung unterliegen und ebenso wie

der Mensch des Einganges in das Nirvâṇam bedürfen, zu welchem den Weg für alle zu öffnen der Buddha gekommen ist.

Über das Wirken Buddha's von der Erlangung der Buddhaschaft bis zu seinem Tode, von seinem siebenunddreifsigsten bis zu seinem einundachtzigsten Jahre ist uns kein zusammenhängender Bericht erhalten. Nur der Anfang seiner Lehrtätigkeit und der Ausgang seines Lebens werden, der eine in den ersten Kapiteln des Mahâvagga, der andere im Mahâparinibbâna-Suttam des Dîgha-Nikâya im Zusammenhang mit jener Breite und fast unerträglichen Häufung von Wiederholungen geschildert, welche die Lektüre der buddhistischen heiligen Texte für den europäischen Leser zu einer so harten Geduldprobe machen. Für die zwischenliegende Zeit sind uns nur einzelne Episoden erhalten, welche indes hinreichen, um über Buddha's Lehrtätigkeit, seine Jünger und Gegner, sowie die Ausbreitung seiner Lehre im nordöstlichen Indien ein hinreichendes Bild zu gewinnen.

Auf jene Erstlingspredigt in Benares und die an sie sich schliefsende Gewinnung der ersten fünf Jünger folgte noch in Benares eine Reihe weiterer Bekehrungen, wie namentlich die eines vornehmen und reichen Jünglings, der in den Pâlitexten *Yasa* genannt wird. Während ein Teil seiner Familie sich zur Laiengemeinde bekennt, wird er selbst Mönch und ihm folgend eine Anzahl von Jünglingen aus der besten Gesellschaft, so dafs die Zahl der Mönchsgemeinde auf sechzig anwächst. Sofort sendet Buddha diese aus, um der Welt das Heil zu predigen, während er selbst zum gleichen Zwecke sich wieder nach Urubilvâ begibt. Bemerkenswert sind die Worte, mit denen er seine Jünger in die Welt hinaussendet: „Ihr Jünger, von allen Banden bin ich gelöst, von den göttlichen und menschlichen, und so seid auch ihr von allen Banden gelöst, von den göttlichen und menschlichen. Ziehet aus, ihr Jünger, und wandert, zum Heile, zur Freude für viel Volk, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heile, zur Freude für Götter und Menschen. Geht nicht zu zweien denselben Weg (vgl. Marc. 6,7). Predigt, ihr Jünger, die Lehre, deren Anfang, Mitte und Ende herrlich sind, im Geiste

und im Buchstaben, verkündet den reinen Wandel der Heiligkeit: ich aber werde nach Urubilvâ gehen, die Lehre zu predigen."

In Urubilvâ angelangt, findet Buddha gastliche Aufnahme bei einer Gesellschaft von tausend *Jaṭila*'s, d. h. Flechten tragenden Asketen, welche unter Führung dreier Brüder aus der Familie der *Kâçyapa* dem Kultus der Feueropfer obliegen, und es gelingt ihm, sie durch unerhörte Leistungen seiner magischen Wunderkraft zum Glauben an ihn zu bekehren. An ihrer Spitze zieht er auf das benachbarte *Râjagriha*, die Hauptstadt des Magadhareiches zu; der König *Bimbisâra* mit einem Gefolge von zwölf „Myriaden" *(nahuta)* von Brahmanen und Hausvätern kommt ihm huldigend entgegen und bekennt sich mit grofsen Scharen seines Volkes als Laienbruder zu Buddha's Gemeinde, nachdem ihnen Buddha durch seine Predigt, welche sich bei den folgenden Bekehrungen in stereotyper Form zu wiederholen pflegt, zunächst die fünf vorbereitenden Lehren von Almosengeben, Moralität, Himmel, Sündlichkeit und Entsagung, und sodann als Kern seiner Lehre die vier heiligen Wahrheiten mitgeteilt hat. Einen weitern Zuwachs erhält die Mönchsgemeinde durch die Bekehrung von zweihundertundfünfzig Asketen, welche unter Führung von drei Häuptern *Sañjaya*, *Çâriputra* und *Maudgalyâyana* bis dahin bemüht gewesen waren, durch Kasteiungen die Erlösung vom Tode zu finden. Sañjaya, von Ehrgeiz erfüllt, will sich dem Buddha nicht beugen und endet durch einen Blutsturz (bei den Buddhisten die übliche Strafe für Widersacher, wie in den Brâhmaṇa's das Zerspringen des Kopfes). *Çâriputra* und *Maudgalyâyana* gehen mit ihrem Anhang zu Buddha über und gelten seitdem als die hervorragendsten Jünger der Buddhagemeinde. Sie bleiben treue Nachfolger des Meisters bis zu ihrem noch vor Buddha's Tode erfolgten Hinscheiden. Aufser ihnen tritt noch besonders *Ânanda* hervor, ein naher Verwandter Buddha's aus dem adligen Geschlechte der Çâkya's, dem insbesondere die Fürsorge für die Person des Meisters oblag, wie er denn auch diesem in seinen letzten Stunden Beistand leistete. Ein ungetreuer Jünger war der gleichfalls dem Buddha verwandte

*Devadatta.* Nach dem Bericht im Cûlavagga VI hätte Devadatta, von Ehrgeiz angestachelt, nach der Führerschaft der Gemeinde getrachtet. Er wandte sich, so heifst es, zunächst an Buddha, um ihn unter Hinweis auf sein höheres Alter zum Rücktritt zu bewegen, wurde aber von diesem abgewiesen. Er benutzte sodann die Abwesenheit des Meisters, der im fernen *Kauçâmbi* weilte, um in Râjagriha den *Ajâtaçatru*, den Sohn des Königs Bimbisâra, für sich zu gewinnen. Ajâtaçatru soll sogar auf Anstiften des Devadatta seinem Vater nach dem Leben getrachtet haben, und von diesem nicht nur Verzeihung, sondern auch die Königsherrschaft, nach der er so sehr begehrte, erhalten haben. Seines Einflusses bei dem nunmehrigen Herrscher sicher, suchte Devadatta den Buddha des Lebens zu berauben. Ein ausgesandter Mörder wird durch die majestätische Erscheinung des Buddha umgestimmt und von diesem bekehrt. Ein Felsblock, den Devadatta herabstürzen läfst, um den Buddha zu zermalmen, wird von zwei sich gegen einander neigenden Bergspitzen aufgefangen, und nur ein abgebröckelter Stein verwundet den Buddha am Fufse. Ein wütender, Menschen tötender Elefant, auf Devadatta's Betreiben gegen den Buddha losgelassen, wird durch dessen Anblick besänftigt und kehrt zahm in seinen Stall zurück. Nun sucht Devadatta eine Spaltung der Gemeinde dadurch hervorzurufen, dafs er bei Buddha beantragt, die Anforderungen an die Mönche zu verschärfen; er hofft damit Anklang zu finden: „denn den Menschen gefällt das Strenge". Als er mit seinen fünf Anforderungen (dafs die Mönche nur im Walde, nicht im Dorfe leben dürfen, nur Almosen, keine Einladungen annehmen sollen, nur in Lumpen, nicht in geschenkte Gewänder sich kleiden sollen, nur unter Bäumen, nicht unter einem Dache wohnen sollen und endlich niemals Fischfleisch verzehren dürfen) von Buddha abgewiesen wird, macht er diesem einen Teil seiner Anhängerschaft, angeblich fünfhundert jüngere und unerfahrene Mitglieder des Mönchsordens, abspenstig. Es gelingt jedoch dem Çâriputra und Maudgalyâyana, die abtrünnigen Mönche zu Buddha zurückzuführen. „Da stürzte dem Devadatta heifses Blut aus dem Munde."

Nicht weniger schwierig mochte gelegentlich die Stellung des Buddha und seiner Gemeinde gegenüber den verschiedenen Sekten sein, welche ähnliche Ziele wie er verfolgten, wie namentlich gegenüber dem zur selben Zeit und in derselben Gegend wirkenden *Jñâtiputra*, dem Stifter der Jainareligion, und oft genug mögen sie bestrebt gewesen sein, sich die Anhänger gegenseitig abzujagen. So wird erzählt, wie in Vaiçâlî der angesehene und mächtige Feldherr *Siṅha*, der dem Jñâtiputra anhing, auch gegen dessen Erlaubnis den Buddha besuchte und durch den Eindruck von dessen Predigt für seine Lehre gewonnen wurde. Siṅha ladet darauf den Buddha zu einem Mahle ein, bei welchem auch Rindfleisch genossen wird, und die Anhänger des Jñâtiputra verbreiten in der Stadt die Verleumdung, dafs Buddha von einem Rinde gegessen habe, welches für ihn geschlachtet worden sei; denn die Buddhisten dürfen nur dann Fleisch essen, wenn sie keinen Verdacht haben, dafs das Tier um ihretwillen den Tod erlitten hat. Siṅha, dem diese Nachrede über Buddha hinterbracht wird, ruft aus: „Es ist genug, Freund, schon lange sind diese ehrwürdigen (Anhänger des Jñâtiputra) bemüht, den Buddha, die Lehre und die Gemeinde herabzusetzen; diese Ehrwürdigen werden nicht müde, den Erhabenen unwahr, grundlos, fälschlich, lügenhaft zu verleumden; denn nicht für unser Leben möchten wir absichtlich ein lebendes Wesen des Lebens berauben."

Offenbar aus späterer Zeit als diese aus Mahâvagga VI, 31 entnommene Erzählung stammt die Jâtaka II sich findende Geschichte, welche voraussetzt, dafs die Buddhagemeinde zu Ehre und Ansehen gelangt war, und dafs die Lehrer der andern Sekten ihren Ruhm eingebüfst hatten und „glanzlos geworden waren wie Leuchtkäfer zur Zeit des Sonnenaufgangs". Darauf schmieden die „Irrgläubigen", wie sie hier ganz unbestimmt genannt werden, einen Plan, den Buddha zu verderben, indem sie die Buhlerin *Sundarî* in Çrâvastî anstiften, in der Stadt auszubreiten, dafs sie mit Buddha verbotenen Umgang pflege. Darauf dingen sie Mörder, welche die Sundarî töten und in der Nähe von Buddha's Aufenthaltsort in einem Kehrichthaufen verscharren. Dort wird die Leiche gefunden

und der Verdacht, das Verbrechen begangen zu haben, fällt auf Buddha und seine Jünger, welche nur dadurch von ihm entlastet werden, dafs die Mörder in der Trunkenheit den wahren Sachverhalt ausplaudern.

Unter diesen und andern Schwierigkeiten sehen wir den Buddha ein langes Leben hindurch, mehr als vierzig Jahre lang bemüht, im nordöstlichen Indien — denn nach dem Westen und Süden des weiten Landes ist er nicht gekommen — für die Verbreitung seiner Lehre als wandernder Prediger zu wirken. Nur während der Regenmonate von Mitte Juni bis Mitte September ruhte er, die übrige Zeit des Jahres unternahm er in einem Bezirke, der dem Deutschen Reiche an Ausdehnung gleichkommen mag, weite Wanderungen, im Süden bis *Râjagriha*, im Westen bis zu dem westlich von Allahabad gelegenen *Kauçâmbî*, im Norden bis nach *Çrâvastî* und seiner Heimatstadt *Kapilavastu*, wo er seine Familie wiedersah, einen Teil derselben für seine Lehre gewann und seinen Sohn Râhula als Novizen in den Mönchsorden aufnahm. Die Pâlitexte zeigen ihn in der Regel auf seinen Wanderungen, wie er mit einem Gefolge von dreihundert oder fünfhundert Mönchen einherzieht, eine Ziffer, welche wohl weit über den wirklichen Tatbestand hinausgreift, wenn man die Schwierigkeit der Verpflegung so grofser Massen in kleinen Dörfern und entlegenen Gegenden bedenkt, wenn auch, wie erzählt wird, gelegentlich fromme Verehrer mit Proviantwagen dem Zuge folgten oder Verehrerinnen, wie die dem Buddha ergebene *Viçâkhâ* in Çrâvastî um die Gnade bat, ein für allemal für Unterkunft, Speisung und Kleidung der wandernden Mönche die Sorge übernehmen zu dürfen.

Am liebsten verweilte Buddha auf seinen Reisen in den parkartigen Anlagen in der Nähe der Städte, nicht so nahe, dafs Geräusch und andere Störungen lästig wurden, und doch nahe genug, um es den Volksmassen möglich zu machen, zu ihm zu strömen und seine Predigt zu hören. Am häufigsten werden in den Texten erwähnt der von König Bimbisâra dem Buddha geschenkte Bambushain (*veṇuvanam*, Pâli: *veḷuvanam*) in der Nähe von Râjagriha, das bei Çrâvastî durch den reichen Verehrer *Anâthapiṇḍika* („den Speiser der Armen“)

für die Buddhagemeinde von dem Prinzen Jetar erworbene *Jetavanam*, sowie der von der Kurtisane *Âmrapâlî* gestiftete Mangowald bei Vaiçâlî.

Der Aufnahme von Nonnen in den von ihm gestifteten Orden setzte Buddha, trotz der dringenden und wiederholten Bitten seiner Tante und Pflegemutter *Mahâprajâpatî* und deren Befürwortung durch Ânanda lange Zeit beharrlichen Widerstand entgegen; ungern und mit der Prophezeiung, dafs es in künftigen Zeiten der Gemeinde zum grofsen Schaden gereichen werde, gestattete er endlich die Zulassung von Nonnen unter acht Bedingungen, welche im wesentlichen auf eine völlige Unterordnung der Nonnen (Bhikshuṇî) unter die Mönche (Bhikshu) hinauslaufen.

Achtzig Jahre war Buddha alt geworden, als er in *Pârâ*, wohin er sich allein zurückgezogen hatte, um die Regenzeit zu verbringen, von einer heftigen Krankheit befallen wurde. Er überwand sie durch Willenskraft, denn er wollte nicht sterben, ohne von seinen Mönchen Abschied genommen zu haben. Sein nahes Ende voraussehend, wanderte er von Ânanda geleitet bis in die Nähe von *Kuçinagaram*, der Hauptstadt der Malla's, wo ihn einer seiner Verehrer, der Schmiedsohn *Cunda* zum Mahle einlud und ihm getrocknetes Schweinefleisch vorsetzte. (Strenggläubige Buddhisten und C. E. Neumann behaupten, dafs an der betreffenden Stelle unter *sûkaramaddavam* „Schweinegenufs", nicht Schweinefleisch, sondern das, was die Schweine geniefsen, also etwa Trüffeln zu verstehen seien.) Nach dem Mahle erkrankte der Meister, wurde von Ânanda unter zwei Çâlabäumen gebettet, welche sich über und über mit Blüten bedeckten, obgleich es nicht die Zeit des Blühens war, und während Blumen vom Himmel herunterregneten und himmlische Instrumente ertönten, ging unter Donner und Erdbeben der Erhabene in das Nirvâṇam ein. Seine letzten Worte waren: „Alles ist ohne Dauer, ihr Jünger, ringet ohne Unterlafs."

Unter Gebräuchen, wie sie beim Tode eines Weltbeherrschers üblich sind, wurde der Leichnam des Vollendeten von den Malla's vor den Toren von Kuçinagaram feierlich verbrannt; die Gebeine aber wurden in acht gleiche Teile

geteilt und denjenigen Städten überwiesen, welche am meisten Anspruch darauf hatten, um Grabmäler über ihnen zu errichten.

## III. Dharma, die Lehre.

### 1. Vorbereitendes.

Wie Jesus ist auch Buddha dem Schicksal nicht entgangen, für einen sozialen Reformator gehalten zu werden, da doch beide Religionsstifter zu sehr auf das Ewige ihren Sinn richteten, um das Zeitliche und seine Interessen sehr ernst zu nehmen. Beiden lag es fern, für das soziale Elend der Massen Abhilfe zu schaffen, und dem Buddha noch ferner als Jesu. Denn während dieser von Mitleid für das zerstofsene Rohr, den glimmenden Docht erfüllt und stets bereit war, den Leidenden, Schwachen und Kranken seinen Beistand zu leisten, der sich weiterhin zu Wundertaten verdichtete, so tritt dergleichen bei Buddha weniger hervor; auch er tut Wunder, aber es handelt sich dabei gewöhnlich um magische Leistungen, durch die Luft zu fliegen, fünfhundert Feuer auf einmal anzuzünden und wieder auszulöschen u. dgl. Seinem Auftreten haftet ein aristokratischer Zug an, und, ohne die unterdrückten Schichten der Bevölkerung auszuschliefsen, wendet er sich doch vorwiegend mit seiner Predigt an die obern Klassen der Gesellschaft, an die Fürsten, die Vornehmen, die Reichen. Es war, wie mit Recht bemerkt worden ist, nicht sowohl das Elend des Einzelnen, als vielmehr das grofse, allem Menschendasein gemeinsame Elend, welches sein Herz bewegte und für welches er Heilung, Auslöschung, Nirvâṇam suchte. Aber von diesem Wege zum Heile schlofs er doch niemanden aus; er predigte nicht im Sanskrit, der Sprache der Vedalehrer, sondern in der Mundart des Volkes, für jeden verständlich; und wenn er auch nicht der einzige *Çramaṇa* oder Asket war, der die bestehenden Schranken zwischen Ârya's und Çûdra's aufhob, so war er doch der erste, der mit diesen Bestrebungen einen tiefgreifenden, die

sozialen Verhältnisse verschiebenden Erfolg hatte. Das Kastenwesen tastete er nicht an, aber soweit es sich um die ewigen Ziele der Menschheit handelte, galten ihm alle Menschen gleich. „Wie, ihr Jünger", sagt er mit einem an Chând. Up. 6,10,1 (S. 166 unserer Übersetzung) angelehnten Bilde, „die grofsen Ströme, so viel ihrer sind, die Gañgâ, die Yamunâ, wenn sie den grofsen Ozean erreichen, ihren alten Namen und ihr altes Geschlecht verlieren und nur den einen Namen des grofsen Ozeans führen, so auch, ihr Jünger, diese vier Kasten, Kshatriya's und Brâhmaṇa's, Vaiçya's und Çûdra's; wenn sie nach der Lehre und dem Gesetz, das der Tathâgata verkündet hat, ihrer Heimat entsagen und in die Heimatlosigkeit gehen, verlieren sie den alten Namen und das alte Geschlecht und führen nur den einen Namen der Asketen, die dem Çâkyasohne anhangen" (bei Oldenberg, Buddha, 5. Aufl. S. 174).

So wenig wir daher in erster Linie den sozialen Reformator in Buddha sehen möchten, so liegt doch in dieser Eröffnung des Zugangs zum Heile für alle das eigentlich Neue der von ihm ausgehenden Bewegung; viel weniger liegt es in dem Inhalte seiner Lehren, welche sich nach wie vor um die beiden Angelpunkte alles indischen Denkens, um die Seelenwanderung und die Erlösung drehen, und auch diese Gedanken zieht er nur in den Kreis seiner Betrachtung, sofern sie von unmittelbarer praktischer Bedeutung sind. Alle weitern metaphysischen Erörterungen, an denen die Upanishad's so reich sind, lehnt er ab, den im Veda durch die Jahrhunderte aufgehäuften Schatz der Weisheit läfst er beiseite liegen, gründet sich nur auf die eigene persönliche Erfahrung, und diese Verachtung der historischen Überlieferung ist es, welche seinen Reden den Charakter der Einförmigkeit und Dürftigkeit aufprägt. Es sind im Grunde nur drei Lehrstücke, welche in unermüdlicher Wiederholung das Thema der dem Buddha in den Mund gelegten Predigten bilden: die vier heiligen Wahrheiten, die fünf Skandha's und die zwölf Nidâna's. Von diesen haben wir im folgenden zu handeln.

## 2. Die vier heiligen Wahrheiten.

Im Gegensatze zum Brahmanismus und Judentum, welche, ihrem Prinzip entsprechend, keine Mission treiben, sind Buddhismus, Christentum und Islâm missionierende Religionen und daher bemüht gewesen, den Hauptinbegriff ihrer Lehren auf eine kurze Formel zu bringen; und wie das Christentum seine drei Artikel des christlichen Glaubens und der Islâm seine fünf Grundpfeiler (die beiden Grunddogmen, Gebet, Almosengeben, Fasten und Wallfahrt nach Mekka) hat, so ist das eigentliche Credo des Buddhisten zusammengefafst in den vier heiligen Wahrheiten *(catvâri âryâṇi satyâni)*, nämlich der heiligen Wahrheit 1. vom Leiden, 2. von der Entstehung des Leidens, 3. von der Aufhebung des Leidens, 4. vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Sie finden sich an vielen Stellen sowohl des Pâlikanons als auch der Denkmäler der nördlichen Kirche, in allem wesentlichen übereinstimmend. Wir teilen sie zunächst in wörtlicher Übersetzung mit, der wir zur Vergleichung das Original in der die Formen klarer hervortreten lassenden Sanskritfassung (aus dem Lalita Vistara p. 541 der Kalkuttaer Ausgabe) gegenüberstellen.

| | |
|---|---|
| *Catvâri imâni, bhikshava', ârya-satyâni.* | Dieses, ihr Mönche, sind die vier heiligen Wahrheiten. |
| *katamâni catvâri?* | Welche vier? |
| *1. duḥkham,* | 1. Das Leiden, |
| *2. duḥkha-samudayo,* | 2. die Entstehung des Leidens, |
| *3. duḥkha-nirodho,* | 3. die Aufhebung des Leidens, |
| *4. duḥkha-nirodha-gâminî pratipat.* | 4. der Weg zur Aufhebung des Leidens. |

Befremdlich für den an abendländischen Begriffen Grofsgezogenen mag es sein, hier einer Religion zu begegnen, welche in ihrem Credo nicht von Gott oder Göttern, von Weltschöpfung, Seele und Unsterblichkeit handelt, sondern einzig und allein von dem sehr realen Phänomen des Leidens. Nicht zum wenigsten dieser Tatsache verdankte der Buddhismus

10*

und verdankt er noch heute die Anziehungskraft, welche er auf weite Kreise übt. Denn die Menschen hören es gern, wenn man von ihren Leiden redet und Befreiung von denselben verheifst. Ähnlich wie in der griechisch-römischen Philosophie nach Aristoteles die Philosophie zu einem Mittel zum Zweck, zu einem *remedium doloris* wird, so ist auch für den Buddhismus und das ihm verwandte Sâñkhyasystem das Leiden der Ausgangspunkt des Philosophierens. Ursprünglich aber ist es vielmehr der Drang nach Erkenntnis, das Verlangen, eine Lösung der Rätsel des Daseins zu finden, in welchem bei den Indern wie bei den Griechen die Philosophie wurzelt, und erst in einer spätern Periode, in welcher dieser Drang nach Erkenntnis nachzulassen beginnt, wird sie zu einem Mittel, in den Leiden des Daseins Trost und Beruhigung zu finden.

1.

| | |
|---|---|
| *tatra katamad duḥkham?* | Was ist das Leiden? |
| *jâtir api duḥkham, jarâ api,* | Die Geburt ist Leiden, das Alter auch, |
| *vyâdhir api, maraṇam api.* | die Krankheit auch, der Tod auch. |
| *apriya-samprayogo' pi, priya-viprayogo'pi duḥkham.* | Auch das Verbundensein mit Nichtliebem und das Getrenntsein von Liebem ist Leiden. |
| *yad api icchan paryeshamâṇo na labhate, tad api duḥkham.* | Und dafs man wünscht und trachtet und nicht erlangt, auch das ist Leiden. |
| *sañkshepataḥ:* | In Summa: |
| *pañca-upâdâna-skandhâ* duḥkham.* | Die fünf Verzweigungen des Anklammerns an das Irdische sind Leiden. |
| *idam ucyate duḥkham.* | Dies ist das Leiden. |

* Statt *skandho* im Lalita-Vistara entnehmen wir aus dem Mahâvastu die bessere Lesart *skandhâ (= skandhâḥ)*. — Zum Vergleich mag hier der

Auffallend ist die Form, in welcher hier die einfache Wahrheit von dem mit allem Erdendasein verbundenen Leiden entwickelt wird. Die vier Abschnitte, in welche der Text sich zerlegt, enthalten nicht eine logische Zergliederung des Begriffes des Leidens, etwa in der Art, wie sie den Ausgangspunkt der Sâñkhyaphilosophie bildet, wenn sie als die drei Arten des Leidens das durch uns selbst, durch die andern Wesen und durch das Schicksal über uns verhängte Leiden bezeichnet; vielmehr bringt jeder der vier Abschnitte in seiner Weise die Wahrheit vom Leiden zum Ausdruck, so dafs im Grunde viermal hinter einander dasselbe gesagt wird. Zunächst werden im Anschlufs an die mythische Lebensgeschichte des Buddha als die vier grofsen Quellen des Leidens Geburt, Alter, Krankheit und Tod genannt; durch sie ist der ganze Begriff des Leidens umschrieben. Edenso wieder durch die dann folgende, alles Leiden befassende Zerlegung des Begriffes in die Verbindung mit dem, was man nicht liebt, und Trennung von dem, was man liebt, da z. B. Alter und Krankheit eine Trennung von Jugend und Gesundheit und eine Verbindung mit den entgegengesetzten, unerwünschten Zuständen sind. Zum dritten Mal wird dann alles Leiden als ein Verlangen nach dem, was man wünscht und nicht erreichen kann, charakterisiert. Endlich wird nochmals das ganze Wesen des Leidens darin gefunden, dafs der Mensch sich mittels der fünf physischen und psychischen Verzweigungen, deren Komplex sein Dasein ausmacht, an die Verhältnisse der Welt anklammert. Diese fünf Verzweigungen *(skandhâḥ)*, von denen weiter unten die Rede sein wird, sind:

---

Pâli-Text der ersten heiligen Wahrheit (mit Ausschlufs der ersten und letzten Zeile) aus Mahâvagga I, 6,19—22 stehen:

*jâti pi dukkhâ, jarâpi dukkhâ,*
*vyâdhi pi dukkhâ, maraṇam pi dukkhaṃ,*
*appiyehi sampayogo dukkho,*
*piyehi vippayogo dukkho,*
*yam p'iccham na labhati,*
*tam pi dukkhaṃ,*
*saṃkhittena:*
*pañc'upâdânakkhandhâpi dukkhâ.*

Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Strebungen und zusammenfassende Erkenntnis.

2.

| | |
|---|---|
| *tatra katamo duḥkha-samudayaḥ?* | Was ist die Entstehung des Leidens? |
| *yâ iyam tṛishṇâ paunarbhavikî, nandi-râga-sahagatâ, tatra tatra abhinandinî,* | Es ist jener Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führende, von Freude und Leidenschaft begleitete, hier und dort seine Freude findende, |
| [*kâma-tṛishṇâ, bhava-tṛishṇâ, vibhava-tṛishṇâ*]. | [der Durst nach Lust, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht]. |
| *ayam ucyate duḥkha-samudayaḥ.* | Dies ist die Entstehung des Leidens. |

Wie in der ersten Wahrheit der Begriff des Leidens, so wird in der zweiten die *Tṛishṇâ*, der Durst, als Ursache des Leidens nicht sowohl logisch analysiert als vielmehr rhetorisch paraphrasiert, wobei jedoch Bestimmungen von grofser Bedeutung vorkommen. Die Tṛishṇâ ist zunächst *paunarbhavikî*, mit dem *punarbhava*, der abermaligen Geburt, zusammenhängend, d. h. hier: eine abermalige Geburt veranlassend. Denn in der ersten Wahrheit wird unter andern auch die Geburt unter den Begriff des Leidens subsumiert, nach der zweiten Wahrheit entspringt alles Leiden, mithin auch die Geburt, aus dem Durste. Der Durst ist also das metaphysische Prinzip, welches schon vor der Geburt da war und nach dem Tode fortbestehen wird, und auf welchem das gegenwärtige und jedes künftige Dasein seinem ganzen Inhalte nach beruht. Eben dieser Durst aber manifestiert sich auch physisch innerhalb des Daseins, wie die folgenden Bestimmungen besagen. Er ist in diesem Sinne „von Freude und Leidenschaft begleitet“ (jeder Genufs weckt neues Verlangen), er ist nicht dauernd beglückend, sondern nur vereinzelt „hier und dort seine Freude findend“. Dasselbe

besagen die drei folgenden Bestimmungen, die im Lalita-Vistara fehlen und aus dem Pâli-Kanon von uns eingesetzt worden sind. Sie interpretieren den Durst, wie er innerhalb des Lebens auftritt, nach drei Richtungen hin, als Durst nach Lust, nach Werden (nach fortschreitender Entwicklung) und nach Machtentfaltung (als letztes Resultat dieser Entwicklung; *vibhava* dürfte in ähnlichem Sinne zu verstehen sein wie die *vibhûti* im Yogasystem; weniger nahe liegt es, hier an *vibhava* im Sinne von Vernichtung zu denken). Somit ist der Durst einerseits metaphysisch der Grund des Daseins und andererseits physisch die innerhalb des Daseins zur Erscheinung kommende Begierde, und hierin liegt der grofse und wahre Gedanke, dafs eben das, was während des Lebens sich als niebefriedigtes Wollen manifestiert, als metaphysischer Wille der letzte Grund des ganzen Daseins ist. Übrigens ist dieser Gedanke keineswegs neu, denn schon Bṛih. Up. 4,4,5 heifst es: „Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde (*kâmamaya*); je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht, je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk, je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm."

3.

| | |
|---|---|
| *tatra katamo duḥkha-nirodhaḥ?* | Was ist die Aufhebung des Leidens? |
| *yo asyâ'eva trishṇâyâḥ paunarbhavikyâ nandi-râga-sahagatâyâs tatra tatra abhinandinyâ,* | Es ist eben jenes Durstes, des von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führenden, von Freude und Leidenschaft begleiteten, hier und dort seine Freude findenden, |
| *janikâyâ, nivartikâyâ',* | des in der Geburt hervortretenden und beim Tode zurückkehrenden, |
| *açesho virâgo nirodho.* | restlose Unterdrückung und Aufhebung. |
| *ayam duḥkha-nirodhaḥ.* | Dies ist die Aufhebung des Leidens. |

Nochmals wird der Durst mit denselben Ausdrücken wie in der vorigen Wahrheit charakterisiert. Hierzu kommen zwei (in der Pâliversion, die dafür eine paraphrastische Erweiterung des *nirodha* bietet, fehlende) bedeutsame Bestimmungen: die Trishṇâ ist *janikâ* und *nivartikâ*, mit der Geburt hervortretend und mit dem Tode aus dem physischen in das metaphysische Reich zurückkehrend.

Diese dritte Wahrheit enthält den eigentlichen Kerngedanken des Buddhismus, welcher in kürzester Fassung lauten würde: Das Leiden des Daseins wird vernichtet, wenn die Wurzel, aus der es entspringt, jener Durst, vernichtet wird. Auch dieser Gedanke findet sich schon in den Upanishad's. Bṛih. Up. 4,4,6 heifst es: „Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er und in Brahman geht er auf.“

Dieses Aufgehen in Brahman haben wir schon oben bei Behandlung der Mahàbhâratatexte (S. 111—113) als das *Brahmanirvâṇam* oder kurzweg das *Nirvâṇam* kennen gelernt, und dieses Nirvâṇam schwebte dem ganzen Zeitalter und so auch dem Buddha als das zu erstrebende Ziel vor, um dessenwillen er aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zog, und welches er nach mehrern vergeblichen Versuchen in jener Nacht unter dem heiligen Feigenbaum erlangte. Wie schon oben bemerkt wurde, bedeutet *Nirvâṇam* einerseits „Erlöschen“, andererseits „Seligkeit“, und es ist eine vielverhandelte Frage, ob das Nirvâṇam der Buddhisten das eine oder das andere, ob es ein blofses schmerzloses Nichts oder ein Zustand unüberbietbarer höchster Seligkeit ist. Die orthodoxe Kirchenlehre des Buddhismus antwortet darauf: Darüber hat der Meister nichts offenbart, danach zu forschen hat der Meister verboten. In den Gesprächen Buddha's, welche diese Frage berühren, tritt besonders der Gedanke hervor, dafs, wie man den Sand am Meere nicht zählen könne, so auch das letzte und tiefste Wesen der Seele unerforschbar bleibe. Wir vermögen nicht zu sagen, inwieweit es auch moralische Gründe waren, welche den Buddha bestimmten, über das Wesen des Nirvâṇam jede Auskunft zu verweigern. Sollte

es der Fall sein, so würde sich in dem Verbote, nach dem Nirvâṇam zu forschen, ein grofser sittlicher Takt bekunden. Denn in dem Mafse, in welchem man das Jenseits als einen Zustand positiver Seligkeit vorstellt, läuft es Gefahr, ebenso wie alle irdischen Güter ein Ziel des Strebens für den Egoismus zu werden, dessen völlige Aufhebung gerade das ist, was jede Religion anstrebt oder anstreben sollte.

4.

| | |
|---|---|
| *tatra katamâ duḥkha-nirodha-gâminî pratipat?* | Welches ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg? |
| *esha eva ârya-ashṭa-aṅga-mârgaḥ,* | Es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, |
| *tad yathâ:* | der da heifst: |
| *samyag-dṛishṭiḥ,* | rechtes Glauben, |
| *samyak-saṃkalpaḥ,* | rechtes Denken, |
| *samyag-vâk,* | rechtes Reden, |
| *samyak-karmântaḥ,* | rechtes Handeln, |
| *samyag-âjîvaḥ,* | rechtes Leben, |
| *samyag-vyâyâmaḥ,* | rechtes Streben, |
| *samyak-smṛitiḥ,* | rechtes Gedenken, |
| *samyak-samâdhir, — iti.* | rechtes Sichversenken. |

In jener Predigt von Benares (oben S. 137 fg.), deren Hauptinhalt in der Mitteilung der vier heiligen Wahrheiten besteht, warnt Buddha vor den beiden Extremen eines Lebens in Lüsten und eines Lebens der Selbstpeinigung. Von diesen beiden Extremen gleich weit entfernt, fährt er fort, sei der in der Mitte liegende Weg, und als diesen mittlern Weg zwischen den genannten Extremen bezeichnet er den heiligen, achtteiligen Pfad, zählt dessen acht Glieder in der obigen Weise auf und schliefst mit den Worten: „Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur

Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâṇam führt." Nachdem er sodann die Wahrheit vom Leiden, seiner Entstehung und seiner Aufhebung in der üblichen Formulierung entwickelt hat, stellt er ihnen als vierte und letzte der heiligen Wahrheiten nochmals mit denselben Worten den heiligen, achtteiligen Pfad vor Augen, der somit als Anfang und Ende die drei übrigen Wahrheiten einschliefst. Bei dieser Bedeutung, welche der Buddhismus dem achtteiligen Pfade als dem Wege zum Nirvâṇam beimifst, ist befremdlich, was Oldenberg S. 339[5] mitteilt: „Die naheliegende Erwartung, dafs für die Behandlung dieses Gebiets in den heiligen Texten vor allem die achtfache Gliederung des heiligen achtteiligen Pfades mafsgebend zu sein hätte, bestätigt sich nicht." So sehr es unter diesen Umständen gerechtfertigt sein mag, wenn der genannte Forscher seiner Darstellung der buddhistischen Ethik eine andere Einteilung nach den Kategorien von *çîlam*, *samâdhi* und *prajñâ*, Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit, zugrunde legt, so dürfen wir doch in Übereinstimmung mit ihm (vgl. seine Bemerkung gegen Köppen, S. 244, Anmerkung) für den achtteiligen Pfad das Vorrecht der Ursprünglichkeit in Anspruch nehmen und müssen versuchen, die in ihm vorliegende *via salutis* uns zu deuten. Der erste Schritt auf derselben ist selbstverständlich *samyag-drishṭiḥ*, das gläubige Annehmen der Lehren des Meisters. Diese Lehren werden sich dann in dreifacher Richtung fruchtbar erweisen, nämlich als *samyak-saṃkalpaḥ*, *samyag-vâk*, *saṃyak-karmântaḥ*, d. h. in Gedanken, Worten und Werken, eine Dreiheit, welche sich in bemerkenswerter Übereinstimmung im Vedânta, im Buddhismus, in der iranischen und in der christlichen Religion wiederfindet. Weniger deutlich ist, was wir unter *samyag-âjîvaḥ* und *samyag-vyâyâmaḥ* zu verstehen haben. Ersteres ist vielleicht nicht blofs die rechte Art, für den Lebensunterhalt zu sorgen, sondern in weiterm Sinne eine Zusammenfassung der drei vorhergehenden Punkte, eine Betätigung des moralischen Wandels in allen Sphären des Lebens, und unter *samyag-vyâyâmaḥ* könnte man die Forderung verstehen, dafs das moralische Verhalten auch aus der rechten Gesinnung hervorgehe, wenn nicht damit vielmehr gewisse, an das

Asketische streifende Übungen und selbstauferlegte Entsagungen gemeint sein sollten. Unter *samyak-smritiḥ* dürfte dann die täglich aufzufrischende Erinnerung an das Leben des Meisters zu verstehen sein, welcher als ewiges Vorbild in der Seele jedes Buddhisten gegenwärtig sein soll. Mit dem *samyak-samâdhiḥ* wird sodann die höchste Stufe erreicht. Sie besteht in jenen Zuständen der Ekstase, welche dem Buddhismus mit dem Yoga gemeinsam sind, und deren sich ohne Grund zu rühmen als eine der vier Todsünden der buddhistischen Mönche angesehen wurde (vgl. unten S. 172 und Oldenberg, S. 408[5]).

Die zahlreichen Bekehrungsgeschichten pflegen sich in stereotyper Form so abzuspielen, dafs der Erhabene zunächst als Vorbereitung die Lehre vom Almosengeben, von den moralischen Vorschriften, vom Himmel, von der Sündlichkeit der Begierden und von dem Vorteil, der in dem Aufgeben der Begierden liege, mitteilt. Darauf legt er die vier heiligen Wahrheiten dar, und zum Schlufs heifst es z. B. bei der Bekehrung des Feldherrn Siṅha* (Mahâvagga VI, 31) und in analoger Weise bei vielen andern Bekehrungen: „Und wie ein weifses Gewand, von dem die schwarzen Flecken entfernt sind, vollständig seine Farbe wieder bekommt, so erlangte der Feldherr Siṅha bei dieser Gelegenheit das leidenschaftslose, reine Erkennen der Lehre, dafs nämlich, was immer ein Entstehen hat, auch dem Vergehen unterworfen ist.“ Die Anknüpfung dieser Worte an die Mitteilung der vier heiligen Wahrheiten wiederholt sich in den heiligen Texten so häufig, dafs wir auf einen innern Zusammenhang der vier Wahrheiten mit der Lehre von der Vergänglichkeit alles Entstandenen schliefsen müssen. Dieser Zusammenhang dürfte darin zu finden sein, dafs die Leiden des Daseins im letzten Grunde auf der Vergänglichkeit alles Gewordenen beruhen und mit der Nichtigkeit des ganzen Daseins, dem innersten Wesen nach, identisch sind. In der Erkenntnis dieser Nichtigkeit besteht eben die Erlösung.

* Vergleiche oben S. 142.

### 3. Die Predigt von Benares und die Bergpredigt.

Bei Buddha wie bei Jesu, diesen beiden gröfsten Religionslehrern der Menschheit, hat man die Hauptgedanken ihrer Lehre zusammengefafst und sie ihnen als eine Art Antrittspredigt ihres Lehramtes in den Mund gelegt. Diese Form ist bei beiden ohne Zweifel fingiert. Denn niemals ist eine solche Fülle neuer und lebensvoller Gedanken, wie sie die Bergpredigt enthält, in dem kurzen Zeitraume einer Stunde dem Munde eines Menschen entflossen, und wäre dies möglich, so würde doch niemand imstande gewesen sein, einen solchen Reichtum aufzufassen und der Nachwelt aufzubewahren. Es sind vielmehr die goldenen Aussprüche, welche Jesus hier und da während der kurzen Zeit seines Wirkens getan hat, die der mehr als die andern Jünger des Schreibens kundige, ehemalige Zollbeamte Matthäus als die λόγια τοῦ Κυρίου gesammelt haben mag, und welche dann in der Bergpredigt und einigen spätern Kapiteln dem nach ihm benannten Evangelium eingewoben sein werden. Auf der andern Seite verrät die Form der Erstlingspredigt Buddha's zu Benares, dafs man dem ersten, möglicherweise historischen Teile derselben die vier heiligen Wahrheiten unorganisch angeheftet hat. So passend nämlich jenen fünf Askese treibenden Mönchen gegenüber die Warnung vor den beiden Extremen der Genufssucht und der Askese und der Hinweis auf den durch den heiligen achtteiligen Pfad vorgezeichneten mittlern Weg des moralischen Wandels war, so unvermittelt und unmotiviert schliefst sich an diese Betrachtung die Lehre vom Leiden, seiner Entstehung und seiner Aufhebung, und ganz naiv verrät sich dieser spätere Zusatz dadurch, dafs ihm nochmals mit denselben Worten die Lehre von dem achtteiligen Pfade als vierte heilige Wahrheit angeschlossen wird. Wie es aber auch immer mit der Form stehen mag, sicherlich befassen diese beiden Antrittspredigten gleichsam das Lehrprogramm einerseits des Buddhismus, andererseits des Christentums.

Die Bergpredigt hat, wenigstens ihrem ersten Teile nach, die Form einer wirklichen Predigt, als deren Text nach den einleitenden Betrachtungen Jesus die Worte hinstellt (Matth. 5,17):

„Ihr sollt nicht wähnen, dafs ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Dies wird dann durch Beispiele erläutert. Zu den Alten ist gesagt, du sollst nicht töten, sollst nicht ehebrechen; Jesus aber erklärt den, welcher gegen seinen Bruder Zorn und Hafs im Herzen trägt, welcher ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, für einen Mörder, einen Ehebrecher. Von der äufsern bösen Tat geht er zurück auf ihre innere Wurzel, auf die böse Gesinnung, die Begierde, aus welcher sie entspringt. In ähnlicher Weise geht Buddha von der äufsern Tatsache des Leidens zurück auf die *Trishṇâ*, aus welcher es hervorgeht und mit deren Aufhebung allein es aufgehoben wird.

Beide grofsen Lehrer der Menschheit gehen aus von einem äufsern Symptome, Buddha vom Leiden, Jesus von der Sünde. Beide verfolgen dieses Symptom, um gründliche Heilung zu schaffen, auf seine innere Wurzel zurück, und in dieser treffen sie beide zusammen; denn es ist im wesentlichen dasselbe, was Buddha als *Trishṇâ* für den Grund des Leidens, und was Jesus als die ἐπιθυμία, die böse Begierde, für den Grund der Sünde erklärt. Beide haben in ihrer Art recht; die *Trishṇâ*, die ἐπιθυμία oder, wie wir sagen würden, der Wille zum Leben, ist die tiefliegende Quelle, aus welcher sowohl die Leiden wie die Sünden des Daseins entspringen und mit deren Aufhebung beide aufgehoben sind. Besser als alle Bekehrungsversuche von der einen oder andern Seite dürfte die Erkenntnis sein, dafs die beiden grofsen Weltreligionen in ihrer Grundanschauung übereinstimmen und sich gegenseitig in schöner Weise ergänzen.

### 4. Die fünf Skandha's.

Es gehört wohl mit zu dem sichersten, was wir von Buddha wissen, dafs er die Beantwortung metaphysischer Fragen beharrlich ablehnte. Oft genug sind ihm von Jüngern wie von Gegnern Fragen vorgelegt worden, wie die, ob die Welt ewig oder nicht ewig, ob sie räumlich begrenzt oder unendlich grofs sei, ob die Seele vom Körper verschieden oder nicht verschieden sei, ob der Vollendete nach dem Tode

lebe oder nicht lebe. Alle diese Fragen und alle sich daraus ergebenden Dilemmata weist Buddha zurück. Es ist nach ihm z. B. unzutreffend, dafs die Seele 1) vom Körper verschieden, 2) von ihm nicht verschieden, 3) sowohl verschieden als auch nicht verschieden, 4) weder verschieden noch nicht verschieden sei, und nach demselben Schema behandelt er alle die erwähnten Fragen nach Ewigkeit und Unendlichkeit der Welt, nach der Existenz und dem Fortleben der Seele. So unmöglich es ist, die Sandkörner am Ganges, die Tropfen des Ozeans zu zählen, so unmöglich ist es, wie er erklärt, die Natur der Seele, das Ich zu ergründen. „Von dem, was den Körper ausmacht, ist der Vollendete befreit; er ist tief, unermefslich, unergründlich wie das grofse Meer. Dafs er wiedergeboren wird, stimmt nicht, dafs er nicht wiedergeboren wird, stimmt nicht, dafs er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren wird, stimmt nicht; und dafs er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren wird, stimmt nicht“ (Majjhima-Nikâya 72,5).

Nach Äufserungen wie diesen dürfen wir annehmen, dafs das für den spätern Buddhismus so charakteristische Dogma von der Leugnung der Seele von Buddha selbst noch nicht aufgestellt wurde, so oft auch diese wie alle andern buddhistischen Lehrmeinungen dem Meister selbst in den Mund gelegt werden. Wie dem auch sei, jedenfalls leugnet der spätere Buddhismus die Existenz der Seele und erklärt in scharfer Opposition gegen den Brahmanismus die *svakâya-drishṭi*, die Annahme einer Individualität, und den *âtma-vâda*, die Behauptung der Existenz eines Âtman, für verwerfliche Ketzereien. Der Mensch ist nichts weiter, als eine Verbindung der fünf *Skandha*'s oder Zweige, welche sich bei seiner Entstehung zu einem Komplexe verschlingen, der mit dem Tode auseinandergeht und zunichte wird. Diese fünf Skandha's sind:

1. *rûpam*, die Körperlichkeit,
2. *vedanâ*, das Gefühl,
3. *saṃjñâ*, die Wahrnehmung,
4. *saṃskârâḥ* die Strebungen oder Triebe,
5. *vijñânam*, das Bewufstsein.

Die Erklärungen dieser fünf Begriffe in den buddhistischen Schriften stimmen so wenig zusammen, die Unterarten, deren für *rûpam* 28, für *vedanâ* 18, für *samjñâ* 6, für die *samskâra*'s 52 und für *vijñânam* 89 aufgezählt werden (vgl. Rhys Davids, Buddhism, p. 90—93), sind so widersprechend und verworren, dafs wir sie nur teilweise für das Verständnis der buddhistischen Psychologie verwerten können und versuchen müssen, uns an der Natur zu orientieren, welche als eine und dieselbe den Buddhisten vorlag und uns vorliegt.

Das Wesen des Menschen tritt uns auf zwei Wegen entgegen, sofern es ein Gegenstand einerseits der äufsern, andererseits der innern Erfahrung ist. Was wir an dem Menschen von aufsen erfassen, seine Körperlichkeit mit ihren Organen und Funktionen, das alles zusammen befafst der Buddhismus unter *rûpam*, der Gestalt. Die vier übrigen Kategorien umspannen das Gebiet der innern Erfahrung, deren Erscheinungen sich sämtlich ungesucht und von selbst zerlegen in die Grundfunktionen des Erkennens und Wollens, zwischen welchen als ein drittes Vermögen, ob mit Recht, kann fraglich bleiben, das des Fühlens gestellt zu werden pflegt. Das Erkennen ist im Buddhismus vertreten durch die beiden Skandha's der *samjñâ* und des *vijñânam*, und nach der überwiegenden Zahl der Stellen, in denen diese Begriffe behandelt werden, dürfte unter *samjñâ* die Wahrnehmung (des Blauen, des Süfsen, des Baumes usw.), unter *vijñânam* die zusammenfassende Erkenntnis oder das Bewufstsein als das alle andern befassende und daher auch die letzte Stelle einnehmende Zentralvermögen zu verstehen sein. Der Begriff der *vedanâ* kann nach seiner allgemein indischen Bedeutung wie nach seiner Dreiteilung in Angenehmes, Unangenehmes und Gleichgültiges nur unserm Gefühl entsprechen. Am schwierigsten ist die Bestimmung der *Samskâra*'s, in deren Auffassung die Forscher auseinandergehen. Davids übersetzt es mit *potentialities, tendencies, exertions*; Oldenberg ersetzt es gewöhnlich durch „Gestaltungen“, versteht aber darunter vorwiegend „Dispositionen oder Tendenzen des körperlichen oder geistigen Mechanismus, die irgendeine Wirkung hervorbringen“ (S. 286[5]), „Dispositionen des Wollens

und Handelns" (S. 288[5]), „so dafs die Gleichwertigkeit des «er will» mit der Kategorie der Sankhâra sich augenfällig bestätigt" (S. 289[5] Anmerkung). Nach allem diesen und nach der überwiegenden Zahl seiner zweiundfünfzig Unterarten (Davids p. 91 sq.) dürfen wir die *Saṃskâra*'s für das dem Inder wie uns als Gegenstand der innern Erfahrung entgegentretende Gebiet des Wollens in Anspruch nehmen.

Die Verwandtschaft der buddhistischen Skandha's mit dem, was wir im Sâṅkhyasystem als die Evolutionen der Prakṛiti schon mehrfach kennen gelernt haben (oben I, 2, S. 218. 225; I, 3 S. 51 fg.), ist nicht zu verkennen, sofern im allgemeinen das *vijñânam* der *buddhi*, die *saṃskâra*'s einerseits dem *ahaṅkâra*, andererseits den *karma-indriyâṇi*, die *saṃjñâ* den *jñâna-indriyâṇi* und das *rûpam* den *tanmâtra*'s und *bhûta*'s entsprechen, während die *vedanâ* im Sâṅkhyasystem nicht so sehr wie in dem weichmütigen Buddhismus hervortritt, aber doch in der weiter unten zu besprechenden Lehre von den fünfzig *bhâva*'s ihr Gegenstück hat. Auf die Unterschiede im einzelnen kommt es hier nicht an; das wesentliche der Sache ist, dafs der Buddhismus den *Purusha* leugnet, um dessenwillen alle Evolutionen der Prakṛiti statthaben; er treibt den Geist heraus und behält nur die Teile in der Hand, die bei der Geburt zusammenfahren, man weifs nicht wie, und beim Tode sich zerstreuen, man weifs nicht wohin. In diesem Sinne kann man den Buddhismus als letztes Glied der langen Entwicklungsreihe betrachten, welche (oben I, 2, S. 356—365) mit dem hohen und kühnen Idealismus der ältesten Upanishad's beginnend, durch die Zwischenstufen des Pantheismus und Kosmogonismus zu dem Theismus führt, welcher den Âtman in einen persönlichen Gott und eine Vielheit von individuellen Purusha's spaltet und neben beiden die Welt als real bestehen läfst. Es wurde oben gezeigt, wie diese Spaltung des Âtman zunächst zu einem Absterben des einen Zweiges, nämlich des persönlichen Gottes führte, so dafs der *Prakṛiti* als Vertreterin der materiellen Natur nur noch eine Vielheit von *Purusha*'s gegenüber steht, welche mit äufserster Zuspitzung der Abstraktion von allen physischen und psychischen Organen unterschieden als reine Subjekte des Erkennens nur

noch ein quasi-reales Dasein führen. Der letzte mögliche Schritt, auch noch die durch keine objektive Erfahrung beglaubigten Purusha's zu leugnen, führte dann endlich vom Atheismus der Sâṅkhyalehre zum Apsychismus der Buddhisten und Cârvâka's.

Dafs der Mensch keinen Âtman, keinen Purusha, kein Ich besitze, sondern nur ein Komplex der fünf Skandha's sei, wurde vielleicht noch nicht von Buddha, wohl aber von seiner Kirche zum Dogma erhoben und tritt uns in dem Milindapañha, einem romanhaft ausgeschmückten Gespräche zwischen dem griechisch-indischen Könige Milinda (= Μένανδρος, um 100 a. C.) und dem buddhistischen Weisen Nâgasena in krassester Form entgegen. Der Wagen, auf dem der König gekommen ist, besteht in der Verbindung von Deichsel, Achse, Rädern, Gestell, Riemen, Joch und Speichen. Es gibt keinen Wagen, der aufser diesen Teilen und ihrer Verbindung existierte. So gibt es auch im Menschen nichts, was aufser den in fortwährendem Wechsel sich erneuernden fünf Skandha's und ihrer Verbindung zu einem Ganzen existierte. Eine Seele, ein Ich gibt es nicht.

Durch diese Leugnung der Seele verstrickt sich der Buddhismus in grofse, unlösbare Schwierigkeiten, da er gleichwohl den allgemein indischen Glauben an die Seelenwanderung festhält und festhalten mufs, wenn nicht seine ganze Lehre von der Erlösung und dem Eingang in das Nirvâṇam haltlos werden sollte. Schon nach den vier heiligen Wahrheiten ist es die Tṛishṇâ, welche von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, und im Jâtakam werden die fünfhundertundfünfzig frühern Geburten des Buddha behandelt, welche die Identität der Person in allen jenen frühern Existenzen voraussetzen. Aber worin liegt diese Identität? Das ist die schwer zu beantwortende Frage.

In dieser Verlegenheit greift der Buddhismus zu der alten Upanishad-Anschauung vom *karman*, dem Werke, welches nach jedem Lebenslaufe zu seiner Sühnung einen neuen Lebenslauf erfordert. Beim Tode trennen sich die fünf Skandha's, und mit ihnen ist das ganze Wesen des Menschen aufgelöst. Nichts bleibt von ihm übrig als *karman*, das von ihm begangene

Werk, und dieses zieht zum Zwecke seiner Vergeltung einen neuen Komplex der Skandha's zusammen. Dieser Ausweg aus den bestehenden Schwierigkeiten ist völlig ungenügend. Soll der Begriff der Vergeltung nicht ganz illusorisch werden, so mufs eine Identität bestehen zwischen dem, der das Werk begangen hat, und dem, an welchem das Werk vergolten wird. Diese Identität kann nicht in den begangenen Werken selbst liegen, denn eben weil sie dasjenige sind, was vergolten wird, können sie nicht der sein, an welchem sie vergolten werden. Das grofse Mysterium, mit dem der Buddhist seinen Begriff des *karman* umgibt, dient nur zur Verhüllung des grofsen Widerspruches, in welchen er sich durch die Leugnung der Seele und das Festhalten an einer jenseitigen Vergeltung verwickelt.

Einen bemerkenswerten Zusatz hat Oldenberg der 5. Auflage seines „Buddha" eingefügt, in der es S. 305 Anmerkg. heifst: „Der Prozefs des beständig fliefsenden Geschehens verknüpft Vergangenes mit Gegenwart und Zukunft. Er führt, wenn sich jetzt in diesen Daseinselementen eine Schuld verwirklicht hat, später für die Daseinselemente, die sich aus jenen entwickelt haben, die Strafe herbei." Diese Bemerkung scheint vorauszusetzen, dafs die Daseinselemente (Skandha's), an welchen die Schuld vergolten wird, sich aus eben jenen Daseinselementen entwickeln, welche die Schuld begangen haben, so dafs die Daseinselemente selbst die zum Begriff der Vergeltung geforderte, mit sich identische Individualität enthalten würden. Wir vermissen die Belegstellen, auf welche sich diese Anschauung stützt; vielmehr werden wir das, was Buddha in seinem Gespräch mit Vacchagotta (Majjhima-Nikâya 72,5) von dem Fortleben des Vollendeten lehrt, in dem hier in Betracht kommenden Punkte auf alle beziehen können. Der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Strebungen und das Bewufstsein „sind aufgehoben, von Grund aus zerstört, wie eine Fächerpalme ausgerottet wird, und vernichtet, so dafs sie in Zukunft nicht wiederkehren können". Wir werden wohl annehmen müssen, und schon der unaufhörliche Wechsel alles Seienden weist darauf hin, dafs die Skandha's, welche von dem *karman* zur Konstituierung eines

neuen Lebenslaufes zusammengezogen werden, nicht dieselben sind, welche den vorhergehenden Lebenslauf bedingten, so dafs die *skandha's* ebensowenig wie das karman geeignet sind, als Träger der Vergeltungsidee verwendet zu werden.

### 5. Die zwölf Nidâna's.

Es bleibt uns nur noch eine Hauptlehre des Buddhismus zu behandeln übrig, welche wegen ihrer Kompliziertheit das besondere Interesse der Forscher erregt hat, und der man vielfach eine Bedeutung zugeschrieben hat, welche sie nach ihrem innern Wert keineswegs verdient. Es ist dies die Lehre von den zwölf *Nidâna's* (von *nidânam*, „Band, Ursache"), oder, wie man gewöhnlich sagt, die zwölfteilige Kausalitätsformel, im Sanskrit der *pratîtya samutpâda* genannt, wörtlich „das Entstehen [der Wirkung], nachdem etwas [die Ursache] eingetreten ist", welche die Leiden des Daseins als Wirkung durch eine Reihe von Zwischengliedern auf die *trishṇâ* und diese weiter auf die *avidyâ* als ihre letzte Ursache zurückführt. Diese Kette der *Nidâna's*, in der jedes folgende Glied durch das vorhergehende verursacht oder bedingt sein soll, ist folgende:

1. *avidyâ*, das Nichtwissen,
2. *saṃskârâḥ*, die Strebungen,
3. *vijñânam*, das Bewufstsein,
4. *nâmarûpam*, Name und Gestalt,
5. *shaḍ-âyatanam*, die sechs Sitze,
6. *sparça*, die Berührung,
7. *vedanâ*, das Gefühl,
8. *trishṇâ*, der Durst,
9. *upâdânam*, das Anklammern,
10. *bhava*, das Werden,
11. *jâti*, die Geburt,
12. *jarâmaraṇam, çokaḥ, paridevanâ, durmanastâ, upâyâsâḥ* Alter und Tod, Kummer, Jammern, Trübsinn und Verzweiflung.

Wie alle Lehren des Buddhismus, so wird auch die von den zwölf Nidâna's auf Buddha selbst zurückgeführt. Sie soll sich ihm, nachdem er in jener grofsen Nacht zu den vier heiligen Wahrheiten gelangt war, in der darauffolgenden Woche, während er noch unter dem Bodhi-Baume verweilte, offenbart haben; sieben Nächte hindurch soll er in jeder der drei Nachtwachen, also im ganzen einundzwanzigmal, die Kausalitätsreihe vorwärts und rückwärts durchdacht haben (oben S. 136). Wir können in ihr nur ein späteres Dogma der Schule erkennen, da sie mit dem Geiste der vier heiligen Wahrheiten, diesem echtesten aller buddhistischen Lehrstücke, nicht in Einklang stehen dürfte. Prüfen wir diese Kausalitätsreihe, indem wir von dem letzten Glied anfangend auf das jedesmal vorhergehende als seine Ursache zurückgehen, so ergibt sich folgendes:

12. *jarâmaraṇam, çokaḥ, paridevanâ, durmanastâ, upâyâsâḥ.*

Hier haben wir eine rhetorische Häufung von Ausdrücken, welche ohne innere logische Gliederung den Begriff des *duḥkham*, des Leidens, paraphrasieren. Die Ursache aller hier aufgezählten Leiden des Daseins ist begreiflicherweise

11. *jâti,*

„die Geburt“. Diese hat ihren Grund in

10. *bhava,*

„dem Werden“, worunter hier am einfachsten die Bildung des Embryo im Mutterleibe verstanden wird. Die beiden vorhergehenden Kategorien

9. *upâdânam* und
8. *tṛishṇâ*

führen uns aus dem physischen Leben in das Gebiet des Metaphysischen, und ihr einfacher Sinn ist dieser, dafs Werden und Geburt ihren Grund darin haben, dafs der Durst *(tṛishṇâ)*, der das metaphysische Wesen des Menschen ausmacht, vermöge des Anklammerns an das Dasein *(upâdânam)* oder, in

moderner Redeweise, vermöge der Bejahung des Daseins, sich eine empirische Existenzform schafft.

Bis dahin ist alles klar, und die bisher besprochenen Glieder sind nur eine weitere Ausführung des Grundgedankens der heiligen Wahrheiten, dafs alle Leiden ihren letzten Grund in der das ganze Dasein bedingenden *tṛishṇâ* haben. Um die Leiden zu heben, müssen wir ihre letzte Ursache heben, und diese ist *tṛishṇâ*, der Durst. Wäre er es nicht, so würde mit seiner Ausrottung das Übel immer noch nicht in seiner letzten Wurzel ausgerottet sein, welches doch offenbar der Zweck ist, der dem Urheber der vier heiligen Wahrheiten vorschwebte. Für ihn war mit der *tṛishṇâ* die tiefste Wurzel des Übels erfafst, mit ihrer Vernichtung das ganze Übel vernichtet.

So verstand es Buddha, aber so verstand es nicht der, welcher die *tṛishṇâ* durch eine weitere Reihe von Zwischengliedern bis auf die *avidyâ* zurück verfolgte, die nach der Lehre der Upanishad's und des spätern Vedânta der letzte Grund des Daseins mit allen seinen Übeln ist, der *avidyâ*, welche, strenggenommen, mit der Illusion *(mâyâ)* des Daseins selbst identisch ist.

Ist schon die Verfolgung der *tṛishṇâ* auf eine weitere Ursache dem Sinn der vier heiligen Wahrheiten zuwider, so ist es noch mehr die Art, wie dieses geschieht. Die *tṛishṇâ* soll ihren Grund haben in

7. *vedanâ*,

worunter hier das „Gefühl" im physischen Sinne verstanden werden mufs, denn sie entspringt aus

6. *sparça*,

„der Berührung", wie sie hervorgeht aus

5. *shaḍ-âyatanam*,

„den sechs Sitzen", d. h. den sechs Sinnesorganen (Auge, Ohr, Geruch, Geschmack, Tastsinn und Manas) nebst den sechs ihnen entsprechenden Objekten (indem schematisierend auch dem Manas ein korrespondierendes Objekt gegenüber-

gestellt wird). Die sechs Sinnesorgane und die entsprechenden Sinnesobjekte entspringen natürlich aus

4. *nâmarûpam,*

„Namen und Gestalt", worunter hier wie schon in den Upanishad's die Sinnenwelt, der Inbegriff des empirischen Daseins zu verstehen ist.

Hier haben wir den grofsen Fehler der Kausalitätsformel deutlich vor Augen. Während von 12. Leiden durch die Zwischenstufen von Geburt und Werden auf 8. *Tṛishṇâ* als deren metaphysisches Substrat zurückgegangen wurde, wird dann weiter Tṛishṇâ durch die Stufen von Gefühl, Berührung und Sinnesorganen aus 4. *nâmarûpam*, d. h. der Sinnenwelt, abgeleitet und grobphysisch als die innerhalb des empirischen Daseins in die Erscheinung tretende Begierde verstanden. Wohl hat auch in den heiligen Wahrheiten die Tṛishṇâ diesen zweifachen Sinn; sie ist als *paunarbhavikî* metaphysisch und als *nandi-râga-sahagatâ, tatra tatra abhinandinî* physisch, und der hohe Sinn dieser Wahrheit ist, dafs eben das, was im Leben als die Begierde zur Erscheinung kommt, dem ganzen Dasein als metaphysisches Substrat zugrunde liegt. Hingegen wird in der Kausalitätsreihe ebendieselbe Tṛishṇâ als Ursache der folgenden Glieder metaphysisch und wiederum als Wirkung der ihr vorhergehenden Glieder physisch verstanden, worin eine kolossale μετάβασις εἰς ἄλλο γένος liegt.

Wenn dann weiter *nâmarûpam*, die Sinnenwelt, auf

3. *vijñânam,*

„das Bewufstsein", zurückgeführt wird, so kann hierin nur der alte Vedântagedanke gefunden werden, dafs die ganze materielle Welt vom Bewufstsein getragen, ein blofses Bewufstseinsphänomen ist. Dieses Bewufstsein ist, wie früher gezeigt wurde, ursprünglich das kosmische Bewufstsein des Weltschöpfers, und als dieser eliminiert wurde, blieb es im Sâṅkhyasystem als die kosmische Buddhi und so auch hier bei den Buddhisten als welttragendes Vijñânam bestehen. Weniger allgemein verbreitet ist in Indien der Gedanke, dafs der tragende Grund dieses kosmischen Bewufstseins

2. die *saṃskâra's*,

„die Strebungen", also willensartige Potenzen, sind. Doch heifst es schon Ṛigveda 10,129,4, dafs aus dem Urwesen *kâma* und aus diesem das intellektuelle Prinzip als *manas* hervorgegangen sei, und ähnlichen Anschauungen sind wir schon wiederholt auf unserm Wege begegnet.

Wenn endlich als Grund der Saṃskâra's und somit als letzter Grund aller Gründe

1. die *avidyâ*,

„das Nichtwissen", bezeichnet wird, so ist dies der alte, aus dem Vorstellungskreis der Upanishad's überkommene Gedanke, dafs die ganze empirische Realität eine blofse Illusion, ein Blendwerk, eine Mâyâ ist.

Nach dieser Analysis dürfte die Kausalitätsformel anzusehen sein als ein die vier heiligen Wahrheiten nebst den fünf Skandha's bereits voraussetzender und, wie die Zwölfzahl zeigt, gekünstelter Versuch, das buddhistische Dogma, dafs alles Leiden aus der Trishṇâ entspringt, zu vereinigen mit der Vedântalehre, nach welcher die Avidyâ der letzte Grund der ganzen Erscheinungswelt ist. Zu diesem Zweck geht die Formel von 12. *duḥkham* auf 8. *trishṇâ* zurück, wobei durch Auseinanderziehen der *trishṇâ* in *trishṇâ* und *upâdânam*, des *duḥkham* in *bhava*, *jâti* und *jarâmaraṇam* fünf Glieder gewonnen werden, ohne dafs damit irgend etwas gesagt würde, was nicht schon in den beiden ersten heiligen Wahrheiten enthalten wäre. Weiter nimmt der Verfasser der Formel, ohne der erwähnten μετάβασις εἰς ἄλλο γένος inne zu werden, die *trishṇâ* in empirischem Sinne und führt sie durch Einschiebung der fünf Skandha's auf die Avidyâ zurück, wobei *rûpam* durch *nâmarûpam* vertreten ist, und das zur Erreichung der Zwölfzahl noch mangelnde Glied durch Zerdehnung der Wahrnehmung, *saṃjñâ* in *shaḍ-âyatanam* und *sparça* gewonnen wird.*

---

* Gelegentlich wird auch *saṃjñâ* an zweiter Stelle eingeschoben und dafür *bhava* an elfter Stelle weggelassen (De la Vallée-Poussin, Sur le Pratîtya-Samutpâda in den Akten des Orientalistenkongresses von 1905, I, p. 198).

Auffallend ist in der Kausalitätskette das Fehlen von *karman*, welches doch nach weitverbreiteter buddhistischer Ansicht der eigentliche Grund der Leiden des Lebens ist. Nur künstlich läfst es sich der Kausalitätsreihe einflechten, und es ist vielleicht vorzuziehen, verschiedene Strömungen in der Buddhagemeinde anzunehmen, indem bei der von Buddha angeregten Frage nach dem letzten Grunde aller Leiden die einen bei der von Buddha selbst dafür erklärten *trishṇâ* stehen blieben, andere diese auf die *avidyâ* zurückführten, und wieder andere als solchen das *karman* erklärten, bis schliefslich alle drei Richtungen in einem trüben Gemisch zusammenflossen.

### 6. Sâñkhyaphilosophie und Buddhismus.

Nach Beendigung unserer Darstellung der Grundlehren des Buddhismus werden wir, auf sie sowie auf die oben in ihren Hauptzügen verfolgte Philosophie der epischen Zeit zurückblickend, uns ein Urteil bilden können über die viel erörterte Frage der Abhängigkeit des Buddhismus von der Sâñkhyaphilosophie, welche von einer Reihe von Forschern mit Bestimmtheit behauptet worden ist, während andere sie mehr oder weniger entschieden in Abrede stellen. Dafs der Buddhismus von dem Sâñkhyasystem der klassischen Periode, wie wir es unten aus der Sâñkhya-Kârikâ kennen lernen werden, abhängig sei, davon kann natürlich keine Rede sein, da er ihm jahrhundertelang vorausging. Und auch die ältere Sâñkhyalehre, deren Entstehung aus dem Vedânta wir in den Texten des Mahâbhâratam schrittweise verfolgt haben, kann nicht als die Mutter des Buddhismus, wohl aber als dessen Schwester angesehen werden. Beide, der Buddhismus und die epische Philosophie, sind ihrer ersten Entstehung nach gleichzeitig, und wie die überraschende Ähnlichkeit zwischen dem Buddhismus und dem gleichzeitigen Jainismus (vgl. oben S. 118 fg.), so erklärt sich auch die Verwandtschaft beider mit der Sâñkhyalehre des Mahâbhâratam daraus, dafs alle drei derselben Zeitströmung angehören, einem und demselben geistigen Boden entsprossen sind, wie er sich aus dem Idealismus der ältern Upanishad's durch das immer üppigere

Fortwuchern realistischer Tendenzen vorbereitet hatte. Gemeinsam ist allen philosophischen Strömungen dieses Zeitalters der Pessimismus, welchem die Leiden des Daseins Motiv und Ausgangspunkt der philosophischen Forschung sind, gemeinsam ist ihnen die schon aus den Upanishad's überkommene Ansicht, dafs der Grund aller Leiden der Welthang, der Durst nach Dasein, die Begierde *(saṅga, kâma, lobha, trishṇâ* usw.) ist, gemeinsam endlich die Sehnsucht nach dem Aufgehen in Brahman, dem *Brahmanirvâṇam*, oder kurz gesagt, dem *Nirvâṇam*, welches als höchstes Ziel dem Çâkyasohne wie seinen Zeitgenossen vorschwebte, schon als er noch im Vaterhause von Fülle und Glanz umgeben war, und welches zu finden er aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ging.

Wie diese Grundanschauungen von *duḥkham, trishṇâ* und *nirvâṇam*, so sind auch manche einzelne Züge dem Buddhismus mit der Sâṅkhyalehre des Epos gemeinsam. Für beide ist der ganze objektive Bestand, welcher das Wesen des Menschen ausmacht, mitsamt allen physischen und psychischen Organen und ihren Funktionen ein Nicht-Ich, welches nur irrtümlich für das Ich gehalten wird. Allen diesen Evolutionen der Prakṛiti, diesem Komplex der Skandha's, stellen die Sâṅkhya's das Subjekt des Erkennens als Purusha gegenüber, während der Buddhismus die Realität eines solchen Purusha in Frage stellt und schliefslich geradezu leugnet. Auch im einzelnen zeigen die Skandha's mit den Evolutionen der Prakṛiti manche Analogien, sofern dem *vijñânam* die *buddhi*, den *saṃskâra*'s der *ahaṃkâra* und die *karma-indriya*'s, der *saṃjñâ* das *manas* und die *jñâna-indriya*'s, der *vedanâ* die *bhâva*'s, dem *rûpam* die *tanmâtra*'s und *bhûta*'s vergleichbar sind, und so wenig durchführbar auch dieser Vergleich im einzelnen sein mag, so vollkommen stimmen doch beide Richtungen darin überein, den ganzen Komplex der Skandha's, des Vyaktam, als ein Kommendes und Gehendes, Fluktuierendes, nur scheinbar uns Angehöriges zu betrachten, von welchem sich loszulösen beiden Richtungen als die höchste und letzte Aufgabe des Menschen erscheint.

# IV. Saṅgha, die Gemeinde.

## 1. Die Organisation der Buddhagemeinde.

Das Auftreten von Männern, welche die Upanishadlehre von der Weltentsagung in die Praxis umsetzten und von allen Erdenbanden gelöst heimatlos und besitzlos als Bettler umherpilgerten, war in Indien zu Buddha's Zeit nichts Neues. Auch der Brahmanismus hatte die Forderung aufgestellt, dafs man in höherm Alter den Stand des Hausvaters aufgeben sollte, um als *Vânaprastha* und schliefslich als *Sannyâsin, Parivrâjaka, Bhikshu* den Rest des Lebens verrinnen zu lassen (oben S. 89 fg.), und schon in den Upanishad's finden sich Anzeichen dafür, dafs manche nach beendeter Lehrzeit die Zwischenstufen übersprangen und als umherstreifende, heimatlose Bettler ein beschauliches, in Indien keineswegs gering geachtetes Dasein führten.* Eine solche Gesellschaft heimatloser Bettler ist ursprünglich auch die Buddhagemeinde gewesen, nur dafs sie in diesem Falle von einer übermächtigen Persönlichkeit angeführt und geleitet wurde, welche schon durch ihr Aufgeben einer glänzenden Lebensstellung die Kraft ihres Wollens bekundet hatte und diese Kraft auch weiterhin in Leben und Lehre betätigt haben wird.

Aber wie die Bettelpilger des Brahmanismus einen sie anerkennenden und für ihren Unterhalt sorgenden Hausvaterstand nicht entbehren konnten, so lag es in der Natur der Sache, dafs auch die buddhistischen Bhikshu's, Bettler, oder, wie man sich, nicht ganz passend, zu sagen gewöhnt hat, die buddhistischen Mönche, von einem weitern Kreise von *Upâsaka*'s und *Upâsikâ*'s, Verehrern und Verehrerinnen, umgeben waren, welche bereit waren, die Sorge für Ernährung, Kleidung und Unterkunft der Mönche zu übernehmen und dafür von ihrer Seite geistlichen Zuspruch, ja wohl auch geistige Anregungen zu empfangen. Diese Zweiteilung der Buddhagemeinde in *Bhikshu*'s, Bettler, und *Upâsaka*'s, Laienbrüder,

---

* Vgl. Jâbâla-Up. 4. (Sechzig Upanishad's S. 708 fg.)

erinnert an den mittelalterlichen Gegensatz von Klerus und Laien, entspricht ihm aber insofern nicht, als die Bhikshu's keinen amtlichen, priesterlichen Charakter, keine hierarchische Organisation hatten und nur durch die Macht der Idee, deren Träger sie waren, zusammengehalten wurden.

Auch die Upâsaka's wurden durch dreimaliges Sprechen der Zufluchtsformel (oben S. 125) der buddhistischen Gemeinde feierlich angegliedert, konnten aber im übrigen in ihrer gewohnten Lebensführung beharren und waren der Hauptsache nach nur zu der „fünffachen Rechtschaffenheit", den fünf grofsen Geboten verpflichtet:

1. nicht zu töten,
2. nicht zu stehlen,
3. nicht zu lügen,
4. keine berauschenden Getränke zu trinken,
5. nicht zu ehebrechen.

Eine genauere Organisation und strengere Disziplin hielt die Gemeinde der *Bhikshu*'s zusammen. Die Aufnahme in ihren Verband stand jedem frei, der nicht mit schwerern Krankheiten wie Aussatz, Schwindsucht, Epilepsie usw. behaftet war und nicht als Soldat, Diener oder minderjähriger Sohn unter der Botmäfsigkeit eines andern stand. Der Aufnahme ging für solche, welche noch nicht das zwanzigste Jahr erreicht hatten, ein Noviziat, für die, welche vorher einer andern Sekte angehört hatten, eine viermonatliche Probezeit vorher. Der Eintritt in den Orden erfolgte durch zwei Akte, zunächst die vor dem Noviziat oder der genannten Probezeit liegende *Pravrajyâ* („den Auszug aus der Heimat"), welche einfach darin bestand, dafs der Kandidat das gelbe Gewand anlegte, Haar und Bart schor und unter Sprechung der Zufluchtsformel vor irgendeinem ältern Mönche die Erklärung abgab, in den Verband der Bhikshu's eintreten zu wollen. Waren Noviziat und Probezeit überstanden oder nicht erforderlich, so erfolgte vor der Versammlung der aus den umwohnenden Bhikshu's bestehenden Gemeinde die *Upasampadâ*, d. h. der förmliche „Eintritt" in den Orden. Nachdem der Kandidat in einem Verhör die Erklärung abgegeben hatte,

nicht durch Krankheit, Schulden, Dienstbarkeit oder Minderjährigkeit am Eintritte verhindert zu sein, und die Gemeinde ihre Zustimmung durch Schweigen gegeben hatte, erfolgte zur Feststellung seiner Anciennität in der Rangordnung der Mönche die Konstatierung des Tages und (durch Messung des Schattens) der Stunde seiner Aufnahme, worauf ihm die vier Regeln und die vier grofsen Verbote eingeschärft wurden. Nach den erstern sollte der Bhikshu nur von Erbetteltem leben, in Lumpen sich kleiden, unter Bäumen wohnen und keine künstlichen Arzneien benutzen; doch war es daneben gestattet, Einladungen zum Mahl, Gewänder, Obdach und Arznei von frommen Laienbrüdern anzunehmen. Strenger mufsten die vier grofsen Gebote beobachtet werden,

1. sich jedes geschlechtlichen Verkehrs zu enthalten,
2. sich auch im kleinsten nicht an fremdem Gute zu vergreifen,
3. kein lebendes Wesen, und wäre es ein Wurm oder eine Ameise, des Lebens zu berauben,
4. sich keiner übernatürlichen Vollkommenheiten, wie ekstatischer Zustände usw., zu rühmen, wenn man sie nicht wirklich besafs.

Die Übertretung eines dieser grofsen Gebote hatte Ausschliefsung aus der Gemeinde zur Folge. Übrigens stand es jedem Bhikshu frei, jederzeit aus dem Orden auszutreten und in das Weltleben zurückzukehren. Während der fünf ersten Jahre war der Neueingetretene der Leitung zweier älterer Mönche unterstellt, von denen, nach dem Namen zu schliefsen, dem *Upâdhyâya* mehr die Belehrung, dem *Âcârya* die sittliche Leitung des Schülers oblag, welcher dafür, nach einem aus den Brahmanenschulen überkommenen Brauche, zu gewissen Dienstleistungen seinen Lehrern gegenüber verpflichtet war.

Von den drei Gelübden, welche das christliche Mönchtum charakterisieren, Keuschheit, Armut und Gehorsam, kommt das letzte für den Buddhismus bei dem Fehlen einer einheitlichen Zentralgewalt in Wegfall, und nur auf die Unterordnung der jüngern Mitglieder unter die Autorität der ältern wurde gehalten. Um so strenger wurde auf der völligen Besitz-

losigkeit der Mönche bestanden. Die Gemeinde als solche ist reich genug mit Schenkungen von Klöstern, Parkanlagen in der Nähe der Städte u. dgl. bedacht worden; der einzelne Mönch als solcher aber darf nur acht Stücke sein eigen nennen. Es sind: 1.—3. die drei Stücke, aus denen das Gewand besteht; dasselbe soll von gelber Farbe und aus Lumpen zusammengenäht sein, wenn auch die Annahme eines geschenkten Gewandes zulässig ist; 4. der Gürtel, um das Gewand zusammenzuhalten; 5. eine Nadel, um es zu flicken; 6. ein Schermesser, mit welchem Bart und Kopfhaare völlig kahl abgeschoren werden; 7. die Almosenschale, ein mäfsig grofses irdenes Gefäfs mit bauchiger Rundung; 8. ein Sieb zum Filtrieren des Wassers, um keine Tiere zu verschlucken und dadurch ihren Tod zu verschulden.

Alle Nahrung des Bhikshu mufs erbettelt sein; als Wohnung dient ihm eine Baumwurzel, eine Höhle oder eine aus Reisig und Moos gebildete Waldhütte. Das Wohnen als Waldeinsiedler ist zulässig, doch pflegt in der Regel eine gröfsere Anzahl zusammenzuwohnen, vielfach in klösterlichen Gebäuden, *Vihâra*'s genannt, von deren zahlreichem Vorkommen noch heute die Provinz Behar ihren Namen hat. Die Buddhistenklöster, welche man heutzutage bei Kandy, der alten Hauptstadt von Ceylon auf der andern Seite des Sees erblickt und ohne Schwierigkeit besuchen kann, bestehen in einem mit Gras bestandenen und von einer Mauer umschlossenen Hofraume, in welche die einzelnen Zellen eingelegt sind. Sie sind kaum grofs genug, um einem harten Lager und einem Gestell mit daraufstehendem Wasserkruge Platz zu geben, und werden an Ärmlichkeit der Ausstattung von einer noch so dürftigen Zelle abendländischer Klöster nicht überboten. In ihnen spielt sich das tägliche Leben der Mönche in der gröfsten Einförmigkeit ab. Sie sollen mit der Morgenröte aufstehen, für Reinigung der Zellen und des Klosters sorgen und vor dem Standbilde des Buddha oder dem heiligen Feigenbaume, der den Buddhisten in ähnlicher Weise als Symbol dient wie den christlichen Mönchen das Kreuz, die ersten Morgenstunden in andächtiger Betrachtung verbringen. Dann greifen sie zu Obergewand und Almosenschale und

machen, gewöhnlich zwei oder drei zusammen, ihren Bettelgang durch die benachbarte Stadt oder Dorfschaft. Schweigend stehen sie vor den Häusern, bis ihnen eine milde Hand eine Gabe, meist wohl einige Reisklöfse, in den vom Obergewand überdeckt getragenen Almosentopf legt. Kein Haus sollen sie übergehen, nur solche Bewohner, die zu arm sind, um irgend etwas abzugeben, sollen geschont werden. In das Kloster zurückkehrend, bereiten sie aus dem Mitgebrachten das gemeinsame Mahl, das einzige, welches sie in vierundzwanzig Stunden zu sich nehmen, und welches vor zwölf Uhr mittags beendet sein mufs. Den ganzen übrigen Tag darf keine feste Speise mehr genossen werden; auch ist es verboten, ohne dringende Not vor der nächsten Morgenröte das Dorf oder die Stadt zu betreten. Der Rest des Tages verfliefst in stiller Meditation, Unterredung über geistliche Dinge oder sogenanntem Studieren, namentlich bestehend in dem Abschreiben von Handschriften auf zugeschnittenen, länglichen Palmblattstreifen, eine Beschäftigung, in welcher die buddhistischen Mönche an Fleifs und Virtuosität das Unglaubliche geleistet haben. Eine Abwechslung in dieses einförmige Leben bringen die weiten Wanderungen, welche nach Ablauf der Regenzeit von den buddhistischen Mönchen nach dem Vorbild des Meisters unternommen zu werden pflegten.

Der Kultus des ältesten Buddhismus ist der Hauptsache nach auf den *Upavasatha* beschränkt, eine alle vierzehn Tage bei Neumond und Vollmond stattfindende Beichtfeier, zu welcher alle Mönche der umliegenden Diözese sich einfinden müssen. Zur Verlesung kommt der *Prâtimoksha*, ein Register schwerer und leichterer Vergehen. Bei jedem Punkte werden die Anwesenden gefragt, ob sie sich einer Schuld bewufst sind, und nachdem diese bekannt und durch Auferlegung einer Bufse gesühnt worden ist, erfolgt die Absolution *(pratimoksha)*. Eine gröfsere Feier ähnlicher Art findet alljährlich am Schlusse der Regenzeit statt. Sie heifst *Pravâraṇam*, angeblich „Einladung“, vielleicht als „Abwehr“ zu deuten, da hierbei umgekehrt wie im Upavasatha jeder Mönch, vom ältesten bis zum jüngsten herab, die anwesenden Brüder bittet, zu sagen, ob ihnen etwas Böses von ihm bekannt geworden sei.

Diese gemeinschaftlichen Feste setzen voraus, dafs die in einem bestimmten Umkreise wohnenden Buddhisten sich zu einer Diözese zusammengeschlossen hatten. Die Gesamtheit aller dieser Kreise machte dann den nur durch die Gemeinschaft der Literaturdenkmäler zusammenhängenden allgemeinen *Sangha*, „die Gemeinde der vier Weltgegenden“ aus.

Der Zulassung von *Bhikshunî*'s oder Nonnen hat, wie schon oben bemerkt wurde, Buddha sich lange Zeit widersetzt und sie endlich nur unter strengen Vorbehalten seinem Mönchsorden angegliedert. Folgende acht Verhaltungsmafsregeln wurden dabei nach Cullavagga x den Nonnen zur Pflicht gemacht:

1. Eine schon hundert Jahre geweihte Nonne mufs einen Mönch, der erst an diesem Tage geweiht wurde, ehrfurchtsvoll grüfsen, sie mufs vor ihm aufstehen, die Hände gegen ihn falten und ihn nach Gebühr ehren.

2. Eine Nonne darf die Regenzeit nicht in einer Gegend zubringen, wo keine Mönche sind.

3. Die Nonnen haben in betreff ihrer halbmonatlichen Beichtfeier jedesmal den Rat der Mönche einzuholen und ihren Weisungen zu folgen.

4. Bei ihrer Pravârana-Feier müssen die Nonnen bei den Mönchen anfragen, ob diese Beschuldigungen gegen eine Nonne vorzubringen haben, während eine entsprechende Anfrage der Mönche bei den Nonnen unstatthaft ist.

5. Bei schwerern Vergehen mufs eine Nonne von dem versammelten Kreise der Mönche und Nonnen sich eine Bufse auflegen lassen.

6. Eine Nonne kann erst von den versammelten Mönchen und Nonnen ordiniert werden, nachdem sie sich zwei Jahre hindurch in den sechs Tugenden (nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht unkeusch zu leben, nicht zu lügen, keine geistigen Getränke zu geniefsen und nicht mehr nach Mittag zu essen) bewährt hat.

7. Eine Nonne darf niemals einen Mönch schmähen oder sonstwie beleidigen.

8. Die Mönche dürfen den Nonnen Vorhaltungen machen, nicht aber die Nonnen den Mönchen.

Im übrigen war das Leben der Nonnen ähnlich geregelt wie das der Mönche, nur dafs sie nicht im Walde, sondern nur innerhalb der Ortschaften, auch nie einzeln, sondern immer nur zu zweien oder mehrern zusammenwohnen durften. Das Betreten der Nonnenklöster war, von Krankenbesuchen abgesehen, den Mönchen untersagt.

## 2. Einiges zur Geschichte des Buddhismus.

Über zwölfhundert Jahre hat der Buddhismus in Indien bestanden, bis er für immer aus seinem Mutterlande vertrieben wurde. In diesem langen Zeitraume hat er manche innere Wandlungen durchgemacht und, je nach der Gunst der politischen Lage, manche äufsere Schickungen erfahren. Nach den buddhistischen Darstellungen scheint seine Macht in einzelnen Zeiten so gewaltig angewachsen zu sein, dafs der Brahmanismus, die Religion der Väter, mit ihm um seine Existenz zu ringen hatte. Auffallend ist nur, dafs in der brahmanischen Literatur so wenig vom Buddhismus die Rede ist. In der Philosophie werden wir ihn als eines der untergeordneten Systeme antreffen, welches von Çañkhara leidenschaftlich bekämpft und gänzlich verworfen wird; aber man sollte denken, auch in den übrigen Zweigen der brahmanischen Literatur, im Epos, im Drama, im Roman, müfste er ganz anders zur Geltung kommen, wenn er wirklich im indischen Kulturleben eine Rolle gespielt hätte, wie die buddhistischen Überlieferungen sie ihm beimessen.

Wie dem auch sei, jedenfalls war schon das erste Aufblühen des Buddhismus durch die politischen Verhältnisse begünstigt. Über das mächtige Reich Magadha herrschte beim Auftreten Buddha's die Dynastie der *Çaiçunâga*, und wir sahen bereits, wie der König *Bimbisâra* aus seiner Hauptstadt Râjagṛiha an der Spitze von zwölf Myriaden Brahmanen dem Buddha huldigend entgegengezogen sein und sich als Laienbruder zu seiner Lehre bekannt haben soll. Sein Sohn und Nachfolger *Ajâtaçatru* soll zuerst als ein Saulus die neue Sekte bekämpft haben und dann durch ein Wunder in einen Paulus umgewandelt worden sein. Unter seinem Protektorat

fand in dem Jahre nach Buddha's Tode unweit von *Râjagriha* jene Versammlung von fünfhundert Mönchen statt, welche man als das erste Konzil (ca. 480 a. C.) zu bezeichnen pflegt. Hier galt es, die Lehren und Satzungen des Meisters festzustellen und mancherlei Meinungsverschiedenheiten auszugleichen. Zu demselben Zwecke fand hundert Jahre später (ca. 380 a. C.) unter *Kâlâçoka*, dem vorletzten König der Çaiçunâga-Dynastie, das zweite Konzil zu *Vaiçâlî* statt, und im Zusammenhang mit ihm sollen die ältern Teile der Piṭaka's entstanden sein. Kâlâçoka's Sohn wurde von dem Usurpator *Nanda* der Herrschaft beraubt, und es folgte eine Zeit der Wirren, welche der jungen Gemeinde schwerlich günstig gewesen sein wird. Auch als 315 *Candragupta* die Dynastie der *Maurya*'s und ein grofses, das ganze nördliche Indien umfassendes Reich begründet hatte, scheinen sich die Verhältnisse für den Buddhismus zunächst nicht günstiger gestaltet zu haben, denn noch der Enkel Candragupta's, der mächtige König *Açoka* (259—222 a. C.), soll dem Buddhismus zu Anfang nicht hold gewesen sein, wurde aber weiterhin der eifrigste Förderer des buddhistischen Glaubens. Im achtzehnten Jahre seiner Regierung fand das von tausend Mönchen beschickte dritte Konzil zu *Pâṭaliputra* statt, und der König wünscht in einem noch inschriftlich erhaltenen Edikt der Versammlung der Ehrwürdigen zu ihrer Arbeit Glück, empfiehlt aber zugleich Toleranz und verspricht, Buddhisten wie Brahmanen in ihrem Glauben zu schützen.

Mächtig blühte unter der weisen und toleranten Regierung Açoka's der Buddhismus empor. Apostel der neuen Lehre wurden nach allen Teilen des weiten Reiches und darüber hinaus gesandt, und *Mahendra*, ein Sohn des Königs *Açoka*, der selbst Mönch geworden war, wirkte für die Ausbreitung des Buddhismus auf der Insel Ceylon, welche seitdem die treueste Bewahrerin des ältern, reinern Buddhismus geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Das *Pâli*, die Kirchensprache des südlichen Buddhismus, soll nach einigen der Dialekt von Ujjayinî, wo Mahendra seine Jugend verbrachte, nach andern eine südindische Mundart gewesen sein. Nach dem Tode Açoka's wurde sein grofses Reich unter seine

Söhne geteilt und geriet in Verfall. Eine neue Dynastie, die der *Çuñga*'s, mit der Hauptstadt Vidiçâ (Bilsa), gelangte im Dekhan seit 178 a. C. zur Herrschaft. Ihre Könige, *Pushyamitra*, *Agnimitra* und *Vasumitra*, sollen zum Brahmanismus gehalten und den Buddhismus bedrückt haben, welcher für die Verluste im Süden reichen Ersatz im Nordwesten Indiens fand. Dort hatten sich in rascher Folge das Griechisch-baktrische Reich unter *Euthydemos* und *Demetrios* (um 200 a. C.), das Griechisch-indische Reich, dessen bedeutendster Herrscher *Menandros* (um 100 a. C.), ein aus dem oben erwähnten Milindapañha bekannter Freund und Förderer des Buddhismus war, und das aus der Invasion der *Çaka*'s (Skythen) hervorgegangene Indo-skythische Reich abgelöst. Sein gröfster Herrscher, *Kanishka*, mit dem die Ära der Çaka's seit 78 p. C. anhebt, wird neben Açoka als einer der eifrigsten Verehrer Buddha's gefeiert. Unter ihm fand in einem Kloster bei *Jalandhara* in Kashmir ein viertes Konzil statt, welches von den südlichen Buddhisten nicht anerkannt wird, wie das dritte, in Pâṭaliputra abgehaltene, nicht von den nördlichen. Der Umstand, dafs dieses vierte Konzil so fern von den Ursprungsorten des Buddhismus abgehalten wurde, legt Zeugnis dafür ab, dafs sich dessen Schwerpunkt mit der Zeit von dem östlichen Indien nach dem fernen Nordwesten verschoben hatte. Wechselnd waren seine Schicksale in Indien in den folgenden Jahrhunderten. Namentlich war es die Dynastie der *Gupta*'s (von 319 bis gegen 500 p. C.), unter welcher der Brahmanismus neu erstarkte und der Buddhismus stetig zurückgegangen zu sein scheint. Während der chinesische Pilger *Fa Hian* (um 400 p. C.) auf seiner Reise durch Indien Brahmanismus und Buddhismus noch in gleichem Ansehen bei der Bevölkerung vorfand, traf der Pilger *Hiouen Thsang*, welcher Indien von 629—648 durchzog, vielfach verlassene Klöster und zerstörte Heiligtümer der Buddhisten an, und es scheint, dafs zu seiner Zeit der Buddhismus nur noch da in Blüte stand, wo er von der Gunst der Fürsten unterstützt wurde, während die Bevölkerung sich mehr und mehr wieder dem Opferkultus der brahmanischen Religion zugewendet hatte.

Inzwischen hatte der Buddhismus für den Verfall im Heimatlande reichen Ersatz im Auslande gefunden. Im Westen verbreitete er sich über Baktrien, im Süden wurde er von Ceylon nach Birma, Siam und Annam getragen, und im Osten eroberte er sich Tibet, China und Japan. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, dafs im Jahre 61 p. C., vielleicht in demselben Jahre, in welchem der Apostel Paulus nach Rom gelangte, um in dem weiten Römischen Reiche für die Verbreitung des Christentums zu wirken, der chinesische Kaiser *Ming-ti*, angeblich infolge eines Traumes, dem Buddhismus Eingang in China verschaffte. Von hier wurde er 552 in Japan eingeführt, entsprechend dem ungefähr gleichzeitigen Vordringen des im Römischen Reiche erstarkten Christentums unter den germanischen Völkern des nördlichen Europas.

Der internationale Charakter des Buddhismus, welcher seine Eroberungen fremder Länder begünstigte, war seinem Bestehen in dem an altererbte nationale Vorurteile gebundenen Indien hinderlich. Daneben aber waren es innere Gründe, welche schliefslich zu seiner Vertreibung aus Indien führten. Seiner schon seit dem dritten Konzil erfolgenden Spaltung in eine südliche und nördliche Kirche wurde bereits wiederholt gedacht: nicht weniger als achtzehn verschiedene Sekten sollen schon zu dieser Zeit bestanden haben, aber verderblicher als alle diese Zwiespältigkeiten im einzelnen war seit dem 1. Jahrhundert p. C. das Aufkommen zweier Richtungen innerhalb des Buddhismus, welche sich gegenseitig bitter befehdeten, der einen, welche den verhältnismäfsig schlichten Traditionen des ältern Buddhismus treu blieb und daher von den Gegnern verächtlich als *Hînayânam*, „das kleine (mangelhafte) Fahrzeug“, bezeichnet wurde, und einer andern, unter den nördlichen Buddhisten seit 100 p. C. entstandenen, welche sich *Mahâyânam*, „das grofse Fahrzeug“, nannte und die überkommene schlichte Lehre mit einer aus dem Brahmanismus herübergenommenen Mythologie und mit einem ins Absurde gesteigerten Kultus göttlicher und dämonischer Wesen verbrämte. Schon Buddha sollte von seinen frühern Geburten erzählt und einen künftigen Buddha, den *Maitreya*, in Aussicht

gestellt haben. Hieraus entwickelte sich die Theorie von den unzähligen *Bodhisattva*'s, ein Wort, welches ursprünglich einen Buddha in seinem Leben bis zur Erlangung der Buddhaschaft, hier aber, mit Erweiterung des Begriffes, einen in einer höhern Welt weilenden und zur spätern Buddhaschaft auf der Erde bestimmten Genius bezeichnet, der jetzt schon seinen Einflufs auf die Welt ausübt und durch Gebete angerufen werden kann. Im *Saddharma-puṇḍarîkam*, dem „Lotus des rechten Glaubens", einem Hauptwerke der Mahâyânalehre, treten zwei solcher Bodhisattva's hervor, *Manjuçrî*, der mythische Autor des Werkes, welcher die göttliche Weisheit, und *Avalokiteçvara*, der die Vorsehung repräsentiert, zu welchen sich weiterhin *Vajrapâṇi* als Personifikation der göttlichen Macht gesellte. Immer komplizierter wurde das System dieser Bodhisattva's, welches schliefslich seine Spitze fand in einem *Âdi-Buddha*, dessen Emanationen alle himmlischen und irdischen Bodhisattva's sind. Dieser neuen Götterwelt gegenüber wurde die dem ursprünglichen Buddhismus allein mögliche Meditation zu Anrufungen, zu Gebeten, welche in zunehmender Entartung mechanisch mit Abzählung am Rosenkranz oder durch Gebetsmühlen verrichtet wurden, kleinen, unsern Kinderrasseln ähnlichen Instrumenten, welche geschriebene Gebete enthielten und in Drehung versetzt wurden. Jede Umdrehung kam dann, wie man mit gutem Grunde annahm, an Wert dem gesprochenen Gebete gleich und enthob den Frommen jeder weitern Mühe.

So wurde der Buddhismus mit der Zeit zu einem äufserlichen Kultus, ohne Kraft und inneres Leben, und in dieser Entartung konnte er dem von einer grofsen Tradition getragenen Brahmanismus gegenüber seine Stellung nicht mehr behaupten und mufste aus Indien weichen. Das Verschwinden des Buddhismus aus seinem Heimatlande scheint sich etwa zwischen 800 und 1000 p. C. nach und nach vollzogen zu haben. In der Rückerinnerung, welche längere historische Vorgänge zu einem einmaligen Ereignisse zu kondensieren pflegt, erschien diese Vertreibung des Buddhismus als Resultat einer furchtbaren Verfolgung, in welcher alle Buddhisten „von der Brücke bis zu den Schneebergen", d. h. von Ceylon

bis zum Himâlaya, ausgerottet wurden. Über diese Buddhistenverfolgung haben wir in dem angeblich von Mâdhava (um 1350 p. C.) verfafsten *Çaṅkaradigvijaya* Kap. 1, 26—98 (S. 15—29 der Puna-Ausgabe), einen mythischen Bericht, den wir hier übersetzen wollen, nicht als wenn er irgendeinen historischen Wert beanspruchen könnte, sondern weil er für die feindselige Stellung der Brahmanen gegen die Buddhisten zur Zeit ihrer Austreibung ein charakteristisches Zeugnis ablegt. Der nicht weiter bekannte König *Sudhanvan*, der die Vernichtung der Buddhisten befohlen haben soll, erscheint als eine Inkarnation des Gottes *Indra*. In *Kumârilabhaṭṭa*, dem bekannten Kommentator der Jaimini-Sûtra's, der in hervorragender Weise an der Vertreibung der Buddhisten beteiligt gewesen sein soll, ist der Kriegsgott *Kumâra (Skanda)*, ein Sohn Çiva's, Mensch geworden, während in *Çaṅkara* (geb. 788 p. C.), dem berühmten Kommentator der Brahma-Sûtra's, der, wie der Titel des Werkes besagt, dem Brahmanismus die Weltgegenden wiedereroberte und jedenfalls für dessen Regeneration durch sein ausgebreitetes Wirken wesentlich beigetragen hat, der höchste Gott *Çiva* selbst auf die Erde herabgestiegen ist.

### 3. Mythischer Bericht über die Ausrottung des Buddhismus.

(Nach dem Çaṅkaradigvijaya cap. 1, Verszählung und Lesarten nach Gildemeisters Ausgabe in Lassens Anthologie S. 86—92.)

1. Einstmals nahten sich die Götter dem auf dem Silberberg (Meru) weilenden Göttergott (Çiva), welcher dem Kaltstrahligen (Monde) vergleichbar war, wie er über dem Ostgebirge sich erhebt.

2. Vor ihm, durch dessen Gnade die Erfüllung ihres Zweckes bedingt war, fielen sie nieder, falteten die Lotosblüten ihrer Hände zu Kelchen zusammen und trugen ihm mit Bescheidenheit folgendes vor:

3. „Es ist dir, o Heiliger, ja schon bewufst, was zu unserm Besten dient: um die Sugata's (Buddhisten) zu verführen, hat der Heimsucher (Vishṇu) die Gestalt des Buddha angenommen.

4. Auf die von ihm aufgebrachten Lehrmeinungen sich stützend und die philosophischen Systeme herabwürdigend, erfüllen die Buddhisten gegenwärtig die Erde, wie Finsternisse die Nacht.

5. Die Kasten, Lebensstadien und der fromme Wandel werden von ihnen, den Brahmanhassern, gehafst; sie behaupten von den Worten der heiligen Texte, dafs sie nur dem Zwecke des Lebensunterhaltes dienten, o Herr.

6. Die Abendandacht und die übrigen Werke sowie die religiöse Tätowierung der Glieder werden von keinem Menschen jemals mehr betrieben; sie sind alle in die Ketzerei verfallen.

7. Vor dem Anhören der Schrift verschliefsen sie die Ohren und ebenso vor den beiden Silben, die da lauten „Opfer". Wie können dabei die Opferwerke gedeihen, und wie können wir die Opfer geniefsen?

8. Die Lehren des Çiva und Vishṇu als das Höchste schätzend* und Liṅgam oder Diskus u. dgl. als Abzeichen tragend, werfen die Ketzer das Opferwerk von sich gleichwie schlechte Menschen das Mitleid.

9. Mit einer nichts anderes anerkennenden Verehrung wenden sie sich an ihren höchsten Geist; welche heilsame Schriftstelle gibt es wohl, die nicht von diesen rauschtrunkenen Anhängern der Çakti (schöpferischen Naturkraft) herabgewürdigt würde?

10. Tagtäglich ehren sie ihren Bhairava (Çiva), indem sie [als Blumenspende für ihn] die Lotosblumen der Köpfe der Zwiegeborenen abschneiden; ja, welche Weltordnung gibt es, die von diesen niederträchtigen Schädelträgern nicht erschüttert worden wäre?

11. Und auch noch viele andere, mit Schwierigkeiten behaftete Wege gibt es auf der Welt, auf welchen die Menschen, sie betretend, in schlimmes Leid sich verstricken.

---

* Hier wird der Buddhismus mit den Ketzereien der vom Vedânta gleichfalls nicht anerkannten çivaïtischen und vishṇuitischen Sekten vermengt, von denen wir mehrere im folgenden Abschnitt kennen lernen werden.

12. Darum mögest du, o Herr, zur Errettung der Welt die Bösewichter insgesamt ausrotten und den schriftgemäfsen Weg wiederherstellen, so dafs die Welt mit Lust auf ihm wandeln kann."

13. So sprachen die Götter und schwiegen: da sagte [Çiva] der Geliebte der Bergbewohnenden [Durgâ] zu ihnen: „Euren Wunsch werde ich erfüllen, indem ich Menschengestalt annehme

14. und zur Vernichtung der Übeltäter sowie zur Aufrichtung des Gesetzes einen Kommentar verfasse, welcher den Sinn des Inhalts der Brahmasûtra's klarlegen soll.

15. Als Mittagssonnen in dem verwirrenden Dunkel des Prakriti-Dualismus werden die vier [behenden] Schüler leuchten, mit denen ich versehen sein werde, wie Hari (Vishnu) mit seinen [vier] behenden Armen.

16. Als ein Fürst unter den Asketen mit Namen Çañkara werde ich auf der Erde weilen, und wie ich, so sollt auch ihr in einen Menschenleib eingehen

17. und mir nachfolgen, alle ihr Bewohner des dreifachen Himmels. Dann wird euer Wunsch in Erfüllung gehen, daran ist kein Zweifel."

18. So sprach er zu den Himmelsbewohnern und richtete seine Seitenblicke, wie sie andern nicht leicht zu Gebote stehen, auf den Kumâra (den Kriegsgott), wie die Sonne ihre Strahlen auf eine Lotosblume.

19. Als Guha (der Kriegsgott) diese Seitenblicke, welche schon [bei der Quirlung des Amritam] auf den Wellen des Milchozeans geruht hatten, empfing, da freute er sich, wie die Lotosblume über die Strahlen des Mondes sich freut.

20. Da sprach zu seinem lieben Sohne Skanda (dem Kriegsgotte) alsbald der den Mond als Stirnschmuck tragende Gott (Çiva), er, der mit seinen schönen Augen-Rebhühnern des elfenbeingleichen Mondlichtes sich erfreut [die Augen heifsen Rebhühner, weil sie, wie diese, das Mondlicht trinken]:

21. „Vernimm, o Trauter, das heilsame, die Rettung der Welt betreffende Wort: wird der aus drei Teilen bestehende Veda gerettet, so sind damit die Zweigeborenen gerettet.

22. Mit seiner Rettung ist die Rettung des ganzen Erdkreises vollbracht, darum weil von ihm die Ordnung der Kasten, Lebensstadien und Pflichten abhängig ist.

23. Nun sind, nachdem schon längst in mir der Entschlufs gereift war, diese Rettung zu vollbringen, als Mitwisser meines geheimen Ratschlusses Vishṇu und Çesha (die Schlange des Vishṇu) zu mir getreten

24. und von mir ermächtigt worden, den mittlern Teil des Veda zu retten, indem sie mit einem Teile ihres Wesens als Sañkarshaṇa und Patañjali auf die Erde herabstiegen.

25. Da weilen sie nun, zu zwei Weisen geworden, welche den Verehrungsteil und den Yogateil bearbeiten (oben I, 1 S. 56); aber den höchsten Teil, den Erkenntnisteil (den Vedânta), will ich selbst retten, so, o ihr Götter,

26. habe ich mir jetzt vorgenommen, und auch du [mein Sohn Skanda] weifst es nunmehr.

Werde du zum Monde der Herbstvollmondnacht für den Ozean der Regeln des Jaimini (der Mîmâṅsâ-Sûtra's);

27. rette du um des Brahman (des Veda) willen den besondern, von den Werken handelnden Teil; du wirst dir dadurch den Ruhm erwerben, ein Brahmanfreund *(Subrahmaṇya)* zu heifsen.

28. Schaffe eine Bestimmung des schriftgemäfsen Wandels, indem du auf die Erde hinabsteigst und alle die Anhänger des Sugata [die Buddhisten] besiegst, welche dem Inhalt der heiligen Überlieferung zuwider sind.

29. Auch Gott Brahmán wird zu deiner Unterstützung als ein Fürst mit Namen Maṇḍana, und auch der grofse Indra als ein grofser Erdbeherrscher mit Namen Sudhanvan geboren werden.“ —

30. „So sei es!“ Mit diesen Worten nahm der Anführer des Heeres der Götter [Skanda] die selbst für den Weltschöpfer Gebot seiende Rede seines Gebieters, gleich als wäre sie ein Nektarstrom, entgegen.

31. Da wurde auch Indra zu einem Menschenfürsten und indem er [als König Sudhanvan] seine Untertanen mit Gerechtigkeit beschützte, machte er die Erde zum Himmel und seine Residenz zu einer Amarâvatî (Stadt des Indra).

32. Von allem Kenntnis nehmend, hatte er auch einen vorgeblichen Glauben an die Lehre der Bösewichter angenommen, und während er den Durchbohrer des Berges Krauñca [den Skanda] erwartete, liefs er die Anhänger des Sugata [die Buddhisten] zu einer Versammlung einberufen.

33. Weiter war aber auch der Gegner des Târaka [Skanda, auch Kumâra genannt] auf der Erde geboren worden, und seine Benennung als Bhaṭṭapâda [Füfse des Meisters, d. h. Kumârila-Bhaṭṭa] war zur Zierde der schönen [Genien] der Himmelsgegenden geworden.

34. Und indem er das den Hauptinhalt des Veda enthaltende Sûtrawerk des Jaimini erschlofs, glänzte er wie die tausendstrahlige Sonne, wenn sie die durch [ihren Wagenlenker] Anûru offenbar gemachte Welt erleuchtet.

35. Indem er die Welträume eroberte, kam er auch zur Stadt des Königs Sudhanvan, und der Herr des Landes kam ihm entgegen und ehrte ihn nach Gebühr.

36. Er aber begrüfste den Landesherrn mit einem Segenswunsche und schmückte sodann, auf einem goldenen Throne sitzend, jene Versammlung, wie die Himmelskuh den Götterhain.

37. Und als er den Gesang eines auf einem Baume in der Nähe der Versammlung sitzenden Kokila (Kuckuck) hörte, da sprach er, der oberste der Gelehrten mit Anspielung auf ihn zum Könige:

38. „Wenn du, o Kuckuck, keine Gemeinschaft hättest mit schmutzigen, gemeinen Krähenscharen, welche vernehmen lassen, was die Çruti (das Gehör und die heilige Schrift) verletzt, dann wärest du zu preisen."

39. Als die Anhänger des sich die sechs Zauberkräfte zuschreibenden [Buddha] diese inhaltschwangere Rede vernahmen, da zürnten sie noch mehr als die Schlangen, wenn sie mit dem Fufse getreten werden.

40. Er aber fällte mit dem Beil seiner Argumente den Baum der Buddhalehren und vermehrte mit dem aufgeschichteten *(cîrṇa)*, aus ihren Lehrschriften entnommenen Brennholze die Flammen ihres Zornes.

41. Von ihren Gesichtern, welche den roten Glanz des Zornes zeigten, erglänzte die Versammlung wie ein Lotosteich von Lotosblumen, welche durch das junge Sonnenlicht angerötet sind.

42. Und indem man sich gegenseitig mit Schmähungen bewarf und verkleinerte, entstand ein Lärm, welcher gleichsam bis zur tiefsten Unterwelt drang.

43. Da geschah es, dafs die Buddhisten, den Bergen vergleichbar [welchen Indra vorzeiten die Flügel abgeschnitten hatte], von dem indragleichen Weisen mit der einem gezückten Schwerte gleichen Widerlegung an den Flügeln ihrer Lehrmeinungen getroffen, augenblicklich zu Boden stürzten.

44. Er, der [wahrhaft] Wissende, den [vermeintlichen] Allwissenheitsstandpunkt der Feinde nicht duldend, machte sie zu solchen, welche wie Gemälde aufgetragen und mit Stillschweigen geziert waren.

45. Nachdem nun die Buddhisten in ihrem Stolze gedemütigt waren, verkündigte er, den Erdeherrn zu belehren, in vielfacher Weise die Aussprüche des Veda.

46. Da sprach des Landes Oberherr: „Erfolg und Mifserfolg seien abhängig vom Wissen; wer sich von dem Gipfel dieses Felsens herabstürzt und dabei unversehrt bleibt, dessen Wissenschaft ist die wahre.“

47. Als dies die andern hörten, sahen sie sich [betroffen] gegenseitig an, aber er, der oberste der Zwiegeborenen, stieg, der Veden gedenkend, zum Felsengipfel hinauf.

48. „So wahr, wie die Veden die Richtschnur sind, möge mir keinerlei Schaden geschehen!“ so rief er aus und stürzte sich mit hoher Gesinnung hinab.

49. „Ist es wohl Yayâti, welcher wieder aus dem Himmel herunterfällt, nachdem auch der von seinem Enkel auf ihn übertragene Schatz der guten Werke verbraucht ist?“ — so sprachen die Leute.

50. Und der Lehrer der Welten fiel von dem Berge herunter [unversehrt] wie eine Baumwollenmasse. — Welches Unheil hält der Veda nicht von denen fern, die sich in seinen Schutz begeben?

51. Als die Zwiegeborenen (Brahmanen) diese wunderbare Tat vernahmen, eilten sie aus allen Gegenden herbei wie die Pfauen aus dem Waldesdickicht, wenn sie den Donner der Wolke hören.

52. Als der König ihn unverletzt erblickte, da schenkte er der heiligen Schrift Glauben und machte sich selbst darüber viele Vorwürfe, dafs er sich durch den Verkehr mit den Bösewichtern hatte verführen lassen.

53. Aber die Buddhisten sprachen: „Dies ist kein Beweis für die Richtigkeit ihrer Lehre; auch durch Amulette, Zaubersprüche und Elixiere kann in solcher Weise die Beschützung des Körpers bewirkt werden.“

54. Als von den Schurken sogar diese offenbare Tatsache verdreht wurde, da stellte der Erdeherr mit einer durch Stirnrunzeln Furcht einflöfsenden Miene eine gefährliche Probe an.

55. „Ich werde euch eine Frage vorlegen, und diejenigen, welche sie nicht zu beantworten vermögen, werde ich unfehlbar unter Mühlsteinen zermalmen lassen.“

56. Nach dieser Drohung liefs der Landesherr einen Krug, in dem sich eine Giftschlange befand, herbeibringen, und richtete an die Brahmanen und die Buddhisten die Frage, was darin sei.

57. „Wir wollen darüber unsere Erklärung lieber morgen früh abgeben“: mit diesen Worten den König vertröstend, gingen die Brahmanen und die Buddhisten weg.

58. Da übten, wie Lotosblumen bis an den Hals im Wasser stehend, die Brahmanen, dem Sonnengotte zugewandt, Askese, und dieser offenbarte sich ihnen darauf.

59. Und als der Sonnengott, nachdem er sie angewiesen hatte, was sie sagen sollten, verschwunden war, kamen die Brahmanen herbei; so auch die Buddhisten, nachdem sie sich über den Inhalt des Kruges vergewissert hatten.

60. Darauf sprachen die Buddhisten alle: „Es ist eine Schlange!“ Die Brahmanen aber sprachen: „Es ist der auf seinem Schlangenlustlager liegende Heilige [Vishṇu]“.

61. Als der Landesfürst die Rede der Brahmanen vernommen hatte, da nahm sein Angesicht das Aussehen einer

durch Austrocknung ihres Teiches hinwelkenden Lotosblume an.

62. Da sprach zum Könige eine himmlische, körperlose Stimme, welche seinen Zweifel und den aller Hörenden verscheuchte:

63. „Es ist wahr, o grofser König, was die Brahmanen gesprochen haben; zweifle nicht daran und mache dein Versprechen wahr!"

64. Als der Erdeherr die körperlose Stimme vernommen hatte, da sah er in den Krug und erblickte in ihm die Gestalt des Madhutöters (Vishṇu), [so erfreut] wie der Götterherr über den Unsterblichkeitstrank.

65. Als der König [in dem Krug] etwas anderes erblickte als das, was hineingelegt worden war, da liefs er alle Zweifel [an der Wahrheit der Vedalehre] fahren und gab Befehl zur Ermordung der Vedafeinde.

66. „Von der Brücke [des Râma bei Ceylon] an bis zu dem Schneegebirge [dem Himâlaya] hin, wer die Buddhisten mitsamt Greisen und Kindern nicht erschlägt, soll erschlagen werden!" so gebot der Fürst seinen Leuten.

67. Auch wenn er geliebt wird, mufs einer, wenn man ihn sündigen sieht [lies *dṛishṭa*], von Hochherzigen getötet werden. Hat nicht der Nachkomme des Bhṛigu [Paraçu-Râma] sogar seine eigene Mutter [auf Befehl seines Vaters Jamadagni] vor aller Augen getötet?

68. So wurden von dem dem Skanda ergebenen Könige die pflichthassenden Jaina's (Buddhisten) getötet, sie die yogazerstörenden Hindernisse, von ihm, dem Fürsten der Yogin's, der sich auf die Wahrheit stützte.

69. Nachdem diese Bösewichter vernichtet worden waren, breitete der Hochweise [Skanda als Kumârila-Bhaṭṭa] den Weg der heiligen Schrift aus, wie die Sonne ihre Herrlichkeit nach Verscheuchung der Finsternis.

70. Nachdem von dem Kumârila-Löwen die Jina-Elefanten getötet worden waren, gediehen allerwärts die Vedaschulen ohne Hindernis.

71. Nachdem zuvor in dieser Weise von dem Feuergeborenen [Skanda] als dem alleswissenden Kumârila dieser Weg der Opferwerke geebnet worden war [durch seinen Kommentar zur Mîmâṅsâ], so unternahm es der Monddiademträger [Çiva als Çañkara], der ein Ozean von Mitleid war, diese in das Meer der Existenz versunkene Welt zu retten [durch den Kommentar zu den Vedântasûtra's].

So lautet in dem vom erlauchten Mâdhava als Exzerpt abgefaſsten Çañkarasiege dieser, dessen Eingangserzählung enthaltende, erste Abschnitt. —

Der nachvedischen Periode zweiter Abschnitt:

# Die philosophischen Systeme.

## Vorbemerkungen und Übersicht.

Aus den in den Upanishad's aufkeimenden und in der epischen Zeit nach der religiösen wie nach der philosophischen Seite fortentwickelten Gedanken haben sich in der darauffolgenden Periode des klassischen Sanskrit, also etwa von 200 a. C. an, eine Reihe philosophischer Systeme ausgebildet, über deren historische Abfolge nach dem heutigen Stande unseres Wissens noch nichts Sicheres zu sagen ist. In der Form, in welcher uns diese Systeme vorliegen, scheinen sie sich alle gegenseitig zu kennen und bekämpfen sich gelegentlich unter einander; sie setzen offenbar einen jahrhundertelang währenden, eifrigen Betrieb der philosophischen Schulen voraus, von dem uns in den vorliegenden Schriften in der Regel nur die letzten Resultate erhalten sind. Diese liegen uns für die sechs orthodoxen Systeme, Vaiçeshikam und Nyâya, Sâñkhyam und Yoga, Mîmâṅsâ und Vedânta, in der schon oben (S. 4 fg.) charakterisierten Form von Sûtra's oder Lehrsprüchen vor, welche, abgesehen vom Sâñkhyasystem, die älteste uns erreichbare Gestalt dieser Systeme repräsentieren, und auf die mit Zuziehung der Kommentare die Darstellung sich gründen mufs.

Daneben besitzen wir unter dem Titel *Sarva-darçana-saṃgraha*, d. h. „Zusammenfassung aller Systeme“, eine vorzügliche Darstellung von der Hand des Mâdhava-âcârya, welcher nach Cowells Angaben im Jahre 1331 p. C. zum Vorsteher der von dem grofsen Çañkara gegründeten Klosterschule zu Çṛiñgagiri in Mysore (vgl. mein „System des Vedânta“, S. 36) erwählt wurde und als ein überzeugter Anhänger die Advaitalehre des Çañkara vertritt. Von diesem Standpunkte aus, den auch wir als den höchsten in der indischen Philosophie erreichten ansehen müssen, gibt der Sarva-darçana-saṃgraha, und zwar, wie dieser Titel besagt, mit dem Anspruche auf Vollständigkeit, eine von geistvoller Kritik getragene Übersicht über sechzehn philosophische Systeme (deren Verzeichnis man oben S. 4 nachsehen wolle), welche von dem am niedrigsten stehenden System der Cârvâka's (Materialisten) bis hinauf zur Advaitalehre des Çañkara im ganzen und grofsen nach ihrem innern Werte geordnet sind. Die unterste Stelle nehmen die Materialisten, Buddhisten und Jaina's ein. Ihnen folgen zwei vishṇuitische und sodann vier çivaitische Systeme, d. h. solche, welche die Âtmanlehre der Upanishad's mit der Volksreligion des Vishṇu oder des Çiva zu verschmelzen suchten. Auf diese neun heterodoxen Systeme folgen von den sechs orthodoxen Systemen zunächst diejenigen drei, Vaiçeshikam, Nyâya und Mîmâṅsâ, welche einen naturwissenschaftlichen, logischen und rituellen Charakter an sich tragen und nur nebenbei metaphysische Fragen behandeln. An sie schliefst sich das Pâṇinisystem, welches im Studium der Grammatik den besten Weg zur Erlösung sieht. Den Abschlufs bilden die drei im eigentlichen Sinne metaphysischen Systeme, das Sâṅkhyam, der Yoga und der von Çañkara vertretene streng monistische Vedânta. Über den letztern findet sich in der Ausgabe der Bibliotheca Indica keine Darstellung, sondern nur die Bemerkung: „Das diese überragende, die Krone aller Systeme bildende System des Çañkara ist anderweit dargestellt worden, daher wir hier von demselben absehen.“ Diese „anderweite Darstellung“ glaubt Apte aufgefunden zu haben und hat sie seiner neuen Ausgabe des Sarva-darçana-saṃgraha (Puna 1906) p. 145—174 beigefügt.

Für unsere Kenntnis der neun heterodoxen Systeme ist der Sarva-darçana-saṃgraha des Mâdhava eine vorzügliche, in vielen Fällen die einzige Quelle, und wir glauben dem Zwecke, unsere Leser nicht nur mit dem Lehrinhalt der Systeme, sondern auch mit der Methode des indischen Philosophierens bekannt zu machen, nicht besser dienen zu können, als indem wir diesen ersten Teil des Sarva-darçana-saṃgraha, von dem bisher nur eine englische, nicht überall das volle Verständnis ermöglichende Übersetzung vorliegt, in möglichst wortgetreuer, nur durch die nötigen Einschaltungen und über den Inhalt orientierenden Randglossen das Verständnis erleichternden Übersetzung unserer Geschichte der indischen Philosophie einverleiben. Sind auch die dabei vorkommenden Argumentationen vielfach scholastisch und hin und wieder sophistisch, so entschädigen sie doch für ihr nicht ganz leichtes Studium durch den unmittelbaren Einblick, den sie in die Werkstätte des indischen Philosophierens und Disputierens gewähren. Wir schicken unserer Übersetzung die Verse voraus, mit welchen *Mâdhava* sein Werk einleitet, und in welchen er sich als den Schüler des *Sarvajña-Vishṇu* und mit Anspielung auf die Erzählung von der Quirlung des Amṛitam als den Juwelstein *Kaustubha* in dem Milchmeere *Sâyaṇa*, d. h. wohl, als ein hervorragendes Mitglied aus der Familie der Sâyaṇa's, bezeichnet.

### Vorwort des Mâdhava-Âcârya zum Sarva-darçana-saṃgraha.

C p. 1. P p. 1*

Dem Çiva, der der Weisheit ewiger Schacht,
Der Seligkeiten Hort ist, sei Verehrung!
Er, der die Welt und was auf ihr, gemacht,
Sei Beistand mir bei folgender Belehrung!

---

* Hier und im folgenden bedeutet C die Ausgabe in der Bibliotheca Indica (Calcutta 1858), welche unserer Übersetzung zugrunde liegt, P. die nur gelegentlich verglichene Ausgabe der Ânandâçrama-Series (Puna 1906). Die Seitenzahlen links beziehen sich auf C, die rechts auf P.

Auch ihn, der der Systeme Ozean
Durchschiffend, kam am andern Ufer an,
Und fand den richtigen Begriff der Seele,
Daſs alle Welt des Zieles nicht verfehle,
Des Çârñgapâṇi Sohn, vor welchem klar
Der Inhalt aller Lehrbegriffe lag,
Sarvajña-Vishṇu, der mein Lehrer war,
Ihn trag ich in Gedanken Tag für Tag.
In dem erlauchten Milchmeer Sâyaṇa
Erschien als der Juwelstein Kaustubha
Der hehre Mâdhava und hat voll Macht
Aller Systeme Umriſs hier erbracht.

Der Alten vielverschlungene Lehrgebäude
Durchforschend, hat zu aller Edlen Freude
Der Lehrmeinungen Inbegriff der Held
Sâyaṇa-Mâdhava hier aufgestellt.
Wer edel ist, wird fern von Eifersucht
Und Neid genieſsen seiner Arbeit Frucht.
Wer wäre auch, der Freude nicht empfindet,
Wenn einen bunten Blumenkranz man windet.

---

# Die Cârvâka's oder Materialisten.

**C p. 1—7. P p. 1—5.**

Popularität des Materialismus.

Und zunächst, wie konnten wir [S. 192] behaupten, dafs der höchste Gott die Seligkeiten verleihe, so lange der Cârvâka, welcher in den Meinungen des Bṛihaspati wandelt und der Kronstein aller Nihilisten ist, diese Behauptung weit von sich abweist? Ist doch das Gebaren des Cârvâka ein solches, welches schwer auszurotten ist! Denn in der Regel halten sich alle lebenden Wesen an das Volkssprüchlein:

„So lang du lebest, magst du lustig leben,
„Denn vor dem Tode hält ja doch nichts Stand.
2 „Wenn erst der Leib zu Asche ist verbrannt,
„Kann es ein Wiederkommen nimmer geben",

folgen den Regeln der Weltklugheit und des Genusses, halten das Nützliche und das Angenehme für die höchsten Ziele des Menschen und leugnen, dafs es ein jenseitiges Ziel gebe, womit sie offenbar nichts anderes tun, als dafs sie die Theorie der Cârvâka's praktisch verwirklichen. Darum ist es auch ganz sachgemäfs, wenn die Theorie der Cârvâka's den Beinamen *Lokâyatam* (die nach der Welt sich streckende) führt.

Grundbegriffe.

Nach dieser Theorie sind die vier Elemente, die Erde usw., die einzigen Wesenheiten. Aus ihnen entsteht, wenn sie sich in die Gestalt des Leibes umwandeln, das Geistige, ähnlich, wie aus den Gärungsstoffen die berauschende Kraft, und

wenn sie zugrunde gehen, so geht dasselbe gleichfalls mit zugrunde. Darum gilt hier [der Ausspruch des Veda, Bṛih. Up. 2,4,12] „das aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen erhebt sich aus diesen Elementen und geht in sie wieder unter; nach dem Tode ist kein Bewufstsein“. Somit ist das Selbst (die Seele, *âtman*) nur der mit Geistigkeit ausgestattete Leib, und eine den Leib überdauernde Seele ist unerweislich. Da sie nämlich die Wahrnehmung für das einzige Erkenntnismittel erklären, so sprechen sie den übrigen Erkenntnismitteln, der Folgerung usw., indem sie dieselben nicht anerkennen, die Beweiskraft ab.

**Lust als höchstes Ziel.**

Das höchste Ziel des Menschen ist also die Lust, wie sie aus der Umarmung von schönen Frauen usw. entsteht, und man mufs nicht glauben, dafs die Lust nicht das Ziel des Menschen sein könne, weil sie mit Schmerz durchflochten ist; denn die Kunst besteht eben darin, dafs man den unvermeidlich sich einstellenden Schmerz beiseite läfst und die Lust für sich allein geniefst. Es ist damit, wie wenn einer, der Fische essen will, dieselben mitsamt ihren Schuppen und Gräten vornimmt, davon geniefst, soviel wie geniefsbar ist, und damit aufhört. Oder wie wenn einer, der Körner essen will, die Körner mitsamt ihren Halmen ergreift, davon geniefst, soviel wie geniefsbar ist, und damit aufhört. Es ist also nicht recht, dafs man aus Furcht vor dem Schmerze auch die als angenehm in der Empfindung sich erweisende Lust im Stiche läfst. Denn man unterläfst es doch nicht, die Reiskörner zu säen, weil es Wild gibt, und man unterläfst es nicht, den Topf aufs Feuer zu setzen, weil es Bettelleute gibt. Wer wirklich aus solcher Furcht eine ins Auge gefafste Lust im Stiche läfst, der mufs doch dumm sein wie ein Vieh! Darum heifst es:

3 „Dafs man die Lust, die aus der Sinnendinge
„Berührung für den Sterblichen entspringt,
„Aufgeben mufs, weil sie mit Schmerz gemischt ist,
„Ein solch Bedenken kann ein Narr nur haben.
„Wer, der auf seinen Vorteil sich versteht,
„Verschmäht den Reis, so weifser Körner voll,
„Weil mit ein wenig Hülse er behaftet?“

Verwerfung des Veda.

Man könnte einwenden: «Wie wäre es möglich, dafs so «hochgelahrte Leute sich mit den kostspieligen und mühsamen «Feueropfern usw. befassen, gäbe es nicht eine Lust im Jen- «seits [die dadurch erstrebt wird]?» — Auch dieser Einwand verträgt nicht die Zuspitzung zu einem Beweise, weil er mit den Mängeln der Unwahrheit, des Widerspruches und des blofsen Nachschwätzens behaftet ist. Sind es doch die Veda-dünkler und Schelmfüchse selbst, welche sich gegenseitig anfeinden, sofern die auf den Werkteil Schwörenden den Erkenntnisteil, und die auf den Erkenntnisteil Schwörenden den Werkteil beschmeifsen und damit beweisen, dafs die erhabene Dreiheit [der Veden] nichts weiter ist, als Schurkengeschwätz, und dafs ihre Feueropfer usw. blofs den Zweck haben, ihnen den Lebensunterhalt zu sichern. Daher auch das Sprüchlein:

„Durch Feueropfer und der Veden Dreiheit,
„Des Büfsers Dreistab und mit Asche Schmieren,
„Durch diese wird, so lehrt Bṛihaspati,
„Von Leuten, welchen Geist und Mannheit mangelt,
„Nach ihrem Lebensunterhalt geangelt."

Hieraus folgt, dafs nur der Schmerz, wie er aus den Fischgräten usw. entspringt, unter der Hölle zu verstehen ist, nur ein weltbekannter König unter dem höchsten Gotte, nur des Leibes Vernichtung unter der Erlösung. Auch haben nur dann, wenn der Leib das Selbst *(âtman)* ist, solche Satzverbindungen wie „ich bin mager" oder „ich bin schwarz" einen Sinn. Hingegen solche Ausdrücke wie „mein Leib" sind in bildlichem Sinne zu verstehen, ähnlich, wie man von einem „Kopfe des Râhu" [welcher selbst nur Kopf ist] redet.

Der Leib ist die Seele.

Alles dies ist zusammengefafst in den Versen: 3

„Vier Elemente gibt es: Erde, Wasser,
„Feuer und Luft, aus diesen vieren geht
„Der Geist hervor, wie aus den Gärungsstoffen,
„Wenn sie verbunden sind, des Rausches Kraft.

„Weil man denn: «ich bin mager», «ich bin dick»
„Zur Einheit eines Satzes kann verbinden,
4 „Und weil die Magerkeit am Leibe haftet,

„So ist der Leib die Seele und nichts andres.
„Sagt man hingegen: «dieser Leib ist mein»,
„So ist der Ausdruck bildlich nur zu nehmen."

Die Erkenntnismittel.

«Dem möchte ja so sein», könnte man einwenden, «und «es möchte sich so verhalten, wie ihr wünscht, wenn die «übrigen Erkenntnismittel, die Folgerung *(anumânam)* usw., «keine Beweiskraft hätten. Nun haben dieselben aber Beweis«kraft. Denn wie wäre es sonst möglich, dafs sofort nach «der Perzeption des Rauches der verständige Mensch [mittels «der Folgerung, *anumânam*] das Vorhandensein von Feuer «annimmt, oder dafs, sobald es heifst: „am Ufer des Flusses «stehen Früchte", diejenigen, welche Früchte wünschen [im «Vertrauen auf das „Mitteilung", *çabda* genannte Erkenntnis«mittel], sich nach dem Ufer des Flusses begeben?» — Alles dieses sind Ausgeburten, welche in das Reich der Phantasie gehören. Nämlich die Verteidiger der Folgerung als Erkenntnismittel geben selbst zu, dafs dabei [z. B. in der Folgerung: wo Rauch ist, ist Feuer; der Hügel raucht; folglich ist auf dem Hügel Feuer] das Merkmal [*liṅgam*, d. h. der terminus medius, z. B. Rauch] nur dann beweiskräftig ist, wenn es nicht nur von dem Subjekte [*paksha*, z. B. Hügel] prädiziert wird, sondern auch der Durchdringung [durch den terminus major] teilhaftig ist. [So ist im angeführten Beispiele das Feuer *vyâpakam*, „durchdringend"; der Rauch *vyâpyam*, „durchdrungen"; denn wo Rauch ist, ist stets auch Feuer; ihre Verbindung heifst *vyâpti*, die „Durchdringung".] Die Durchdringung aber ist eine Verbindung, welche von Bedingungen *(upâdhi)* beider Art [möglichen und wirklichen] frei sein mufs. Eine solche Verbindung kann nicht durch ihre Wirklichkeit, wie die Eindrücke des Auges usw., zu einem Gliede der Schlufskette werden, sondern nur dadurch, dafs sie erkannt wird. Welches Mittel aber wäre imstande, diese Erkenntnis [der Durchdringung, z. B. von Feuer und Rauch] zu bewirken? Zunächst nicht die Wahrnehmung *(pratyaksham)*, wie sie teils eine äufsere, teils eine innere ist. Die erstere nicht; denn wenn dieselbe auch durch die Vaterschaft des Objektes und der Erkenntnis, wenn sie sich ver-

*anumânam* (Folgerung) bestritten.

*Vyâpti* (Durchdringung).

Vyâpti nicht erkennbar durch Wahrnehmung.

binden, vonstatten gehen kann, so ist doch für das Vergangene und Zukünftige eine solche nicht möglich; die Durchdringung aber geht ihrer Natur nach auf das Ganze [mit Einschlufs des Vergangenen und Zukünftigen], dürfte mithin auf diesem Wege wohl schwerlich zu erkennen sein. Auch hilft es nichts, zu behaupten, dafs die Erkenntnis der Durchdringung die Allgemeinheit betreffe [ihren Grund in dem Verhältnis der allgemeinen Begriffe zu einander habe], denn da könnte es vorkommen, dafs bei den beiden Einzelwesen [z. B. bei demjenigen Feuer und Rauche, von welchem gerade die Rede ist] die untrennbare Verbindung einmal nicht statt hätte. Aber auch die zweite Art der Wahrnehmung [die innere] kann jene Erkenntnis der Durchdringung nicht bewirken, denn das Innenorgan ist nach aufsen hin an die Sinne gebunden und kann unabhängig von denselben in einer der Aufsenwelt angehörigen Sache nichts bestimmen. Daher es heifst:

„Abhängig ist nach aufsen der Verstand,
„Da er nur weifs, was Aug' und Ohr ihm sagen."

Vyâpti nicht erkennbar durch Folgerung,

Ebensowenig kann weiter die Folgerung *(anumânam)* das Mittel zur Erkenntnis der Durchdringung sein, denn da es bei ihr sich jedesmal ebenso verhalten würde [indem diese Folgerung wieder auf einer Durchdringung, und diese wieder auf einer Folgerung beruhen würde, und so fort], so würde der Übelstand eines *regressus in infinitum* nicht zu vermeiden sein.

nicht durch Mitteilung,

Ferner kann auch nicht die Mitteilung *(çabda)* das Mittel der Erkenntnis der Durchdringung sein; denn nach der Lehre des Kaṇâda ist dieselbe schon in der Folgerung einbegriffen; oder soll sie nicht in ihr einbegriffen sein, so setzt dabei die Erkenntnis der Durchdringung [auf welcher die Gültigkeit des Merkmales oder Medius beruht] die Erkenntnis des Merkmales in Gestalt des Sprachgebrauches der Alten schon voraus, und daher ist auch diese Annahme nicht behende genug, um über den vorerwähnten Einwand hinwegzuhüpfen. Hierzu kommt, dafs eine solche blofse Behauptung, zwischen Rauch und Feuer bestehe eine untrennbare Verbindung, uns ebensowenig Vertrauen einflöfsen würde, als wenn

Manu selbst es sagte. Ferner: wenn, ohne dafs man über die Untrennbarkeit eine Belehrung erhalten hätte, es nicht mög-
5 lich sein soll, aus dem Anblicke der einen Sache das Dasein einer andern Sache zu folgern, so bleibt das Gerede von 4 einer um ihrer selbst willen bestehenden Erkenntnisnorm der Folgerung eben nur ein blofses Gerede. — Was endlich die noch übrigen Erkenntnismittel, die Vergleichung (*upamânam*) usw. betrifft, so sind dieselben hier gänzlich unbrauchbar; denn da dieselben nur über solche Verbindungen wie die von Benennung und Benanntem Aufschlufs geben, so sind sie gänzlich aufserstande, über eine von allen Bedingungen (*upâdhi*) freie Verbindung [wie die der Durchdringung sein mufs] Belehrung zu erteilen.

nicht durch die übrigen Erkenntnismittel.

Hierzu kommt, dafs jene erforderliche Abwesenheit aller Bedingungen sich wohl kaum feststellen lassen dürfte, da diese Bedingungen sich nicht auf den Bereich der Wahrnehmung einschränken lassen; und wenn auch das Nichtvorhandensein wahrnehmbarer Bedingungen sich aus der Wahrnehmung ergeben mag, so ist doch das Nichtvorhandensein nichtwahrnehmbarer Bedingungen jedenfalls nicht aus der Wahrnehmung zu erkennen, mufs folglich sich auf die Folgerung usw. gründen und unterliegt insofern der bereits erwähnten Bemängelung [eines *regressus in infinitum*].

Die unbedingte Gültigkeit der Vyâpti ist nicht erkennbar.

Aber noch mehr: als Merkmale der Bedingung mufs man festhalten 1. sie darf das Beweismittel [den Medius] nicht durchdringen; sie mufs sodann 2. von gleicher Durchdringung sein wie das Beweisobjekt [der Major], [worin liegt, dafs 2a. die Bedingung den Major und 2b. der Major die Bedingung durchdringen mufs]. Darum heifst es: „Bedingung wird dasjenige genannt, was, ohne den Beweisgrund zu durchdringen, mit dem Beweisobjekte von gleicher Durchdringung ist." Zum Beispiel: wenn es sich in betreff des Veda darum handelt, seine Nichtewigkeit zu erweisen [welches von dem Nyâya bewerkstelligt wird durch den Syllogismus:

Aller Ton ist nicht ewig,
Das Vedawort ist Ton,
———
Das Vedawort ist nicht ewig,

und die Mîmâṅsâ die Gültigkeit des Schlusses bestreitet, indem sie den Medius im Obersatze durch eine Bedingung einschränkt, welche die Subsumption des Vedawortes unter denselben nicht mehr zuläfst; etwa indem sie sagt, nichtewig ist nur derjenige Ton, welcher bewirkbar ist, oder: welcher krugartig (zerstörbar), oder: welcher wahrnehmbarmachbar ist], so dienen [um die Unzulässigkeit dieser drei Bedingungen zu erweisen] der Reihe nach die drei [obigen] Bestimmungen und genügen so, um die Bewirkbarkeit, die Krugartigkeit und die Wahrnehmbarmachbarkeit (lies *çrâvaṇatâm*) abzuweisen. [1. Die Bewirkbarkeit: denn in dem Satze: „der Ton, sofern bewirkbar, ist nichtewig", wird der Medius ganz von der Bedingung durchdrungen, da aller Ton bewirkbar ist, welches unzulässig ist; — 2a. die Krugartigkeit: denn in dem Satze: „der Ton, soweit er krugartig ist, ist nichtewig", liegt der Fehler, dafs zwar der Medius von dem Major, nicht aber der Major von der Bedingung durchdrungen wird; — endlich 2b. die Wahrnehmbarmachbarkeit: denn in dem Satze: „der Ton, soweit er wahrnehmbarmachbar ist, ist nichtewig", liegt der Fehler, dafs zwar der Medius von dem Major, nicht aber die Bedingung von dem Major durchdrungen wird, da nicht alles Wahrnehmbarmachbare nichtewig ist, indem z. B. der Äther durch den Ton wahrnehmbarmachbar und doch ewig ist.] Darum ist es unanfechtbar, wenn der Lehrer sagt:

„Wo gegenseitig und nichtgegenseitig
„Zwei Inhärenzen sich auf eins beziehen,
„Da ist die letztere nicht zu verwenden,
„Bis gegenseitig sie durchdrungen wird;"

z. B.: Gegenseitige Inhärenz: Rauch und Feuchtholzfeuer [wo Rauch ist, ist Feuchtholzfeuer, wo Feuchtholzfeuer ist, ist Rauch]; — nichtgegenseitige Inhärenz: Rauch und Feuer [wo Rauch ist, ist Feuer, aber wo Feuer ist, braucht kein Rauch zu sein, z. B. bei glühendem Eisen. Diese letztere Inhärenz wird erst verwendbar, wenn wir die gegenseitige Durchdringung herstellen, indem wir statt Feuer mit Zufügung einer Bedingung sagen Feuchtholzfeuer].

[Nur dann also würde, wie gesagt, die Folgerung zulässig sein, wenn der Mittelbegriff von keiner Bedingung begleitet ist.] Hierbei aber ergibt es sich, da die positive Erkenntnis von dem Vorhandensein einer Sache der negativen Erkenntnis von ihrem Nichtvorhandensein vorhergehen mufs, dafs nur, nachdem die Erkenntnis der Bedingung erfolgt ist, jene andere Erkenntnis der Durchdringung als einer durch die Abwesenheit aller Bedingungen ausgezeichneten Verbindung stattfinden kann, während doch andererseits wiederum die Erkenntnis der Bedingung erst durch die vorhergehende Erkenntnis der Durchdringung möglich wird, so dafs der euch niederdonnernde Vorwurf eines *circulus vitiosus* so fest wie der Donnermörtel an euch haften bleibt.

Aus diesem allen ergibt sich, dafs die Inhärenz zweier Begriffe unerkennbar ist, und dafs folglich zur Annahme der auf ihr beruhenden Erkenntnismittel der Folgerung usw. keine Veranlassung ist. Wenn wir aber sofort nach der Erkenntnis des Rauches usw. die Erkenntnis des Feuers usw. fassen und betätigen, so erklärt sich dies daraus, dafs die Sache ihren Grund in der Wahrnehmung hat, soweit sie nicht etwa auf einem Irrtume beruht. Zuweilen freilich mag auch das Erlangen eines Erfolges auf diesem Wege ähnlich wie bei Amuletten, Zaubersprüchen und Arzeneikräutern ein rein zufälliges sein. Daher auch das nur durch die Mittel der Folgerung usw. erweisbare *Adrishṭam* (das unsichtbare, erst im Jenseits sich verwirklichende moralische Verdienst der Werke) nicht anerkannt werden kann. — «Aber wenn man das *Adrishṭam* «nicht annimmt, so läfst sich doch die Verschiedenheit der «Lebensschicksale [welche nur eine Folge der Werke in einer «frühern Geburt sein kann] nicht erklären!» — Auch diese Einwendung ist nicht glücklich, indem diese Beschaffenheit der Dinge auch in deren eigner Natur ihren Grund haben kann. Darum heifst es:

Verwerfung des Adrishṭam.

6 „Das Feuer brennt, das Wasser kühlt,
„Der Lufthauch auch sich kalt anfühlt:
„Woher rührt diese Mannigfaltigkeit?
„Nur aus der eigenen Naturbeschaffenheit.“

Summa der Lehre.

Alles dieses sagt auch schon Bṛihaspati:

„Wir glauben nicht an Himmel und Erlösung,
„Nicht an die Seele in der andern Welt,
„Auch nicht, dafs die von Kasten und von Orden
„Geübten Werke ihre Früchte bringen.
„Durch Feueropfer und durch die drei Veden,
„Des Büfsers Dreistab und mit Asche Schmieren,
„Durch diese wird, — für alle sorgt der Schöpfer! —
„Von Leuten, denen Geist und Mannheit mangelt,
„Nach ihrem Lebensunterhalt geangelt.
„Wenn bei dem Jyotishṭoma das Stück Vieh,
„Das man geschlachtet, in den Himmel eingeht,
„Warum befördert nicht der Opferer auch
„Den eigenen Vater in die bessre Welt?
„Wenn bei der Totenspende Sättigung
„Die Abgeschiedenen finden, warum gibt man
„Den Reisenden noch Zehrung auf den Weg?
„Wenn die hienieden dargebrachten Spenden
„Denen im Himmel droben Labung bringen,
„Warum nicht denen auf dem Speicher auch?

„Schlürfe Fett und mache Schulden,
„Lebe froh die kurze Frist,
„Wo das Leben
„Dir gegeben,
„Mufst du erst den Tod erdulden,
„Wiederkommen nimmer ist.

„Wenn einer aus dem Leib heraus
„Hinzöge in des Himmels Haus,
„Warum kommt er
„Nicht wieder her,
„Sehnsüchtig mit den Seinigen
„Sich manchmal zu vereinigen?

„Nichts andres sind die Spenden an die Ahnen,
„Als ein Erwerbsquell unserer Brahmanen.
„Die die drei Veda's ausgesonnen haben,
„Nachtschleicher sind es, Schurken, Possenreifser,
„Mit ihrem *jarbharî* und *turpharî*,
„Womit sich die gelahrten Herren brüsten,

„Mit ihren Bräuchen, wo die Königin
„Den Pferdeziemer mufs in Händen halten, —
„Das andere Possenspiel nicht zu vergessen,
„Nachtschleicher sind's und lehren Fleisch zu fressen."

Darum soll man dem willfahren, was so viele Lebewesen erstreben, und die Lehre der Cârvâka's annehmen; so lautet die frohe Botschaft.

---

## II. Die Bauddha's oder Buddhisten.

### C p. 7—24. P p. 5—20.

Erweisung des *Anumânam.*

Hierauf [auf obige Bestreitung des *Anumânam* oder der Folgerung] wird von den Bauddha's folgendes entgegnet.

Wenn behauptet wurde, dafs es keine Möglichkeit gebe, die untrennbare Zusammengehörigkeit [zweier Begriffe bei der *Vyâpti*, Durchdringung] zu erkennen, so ist das durchaus nicht richtig; vielmehr ist jenes Nichtohneeinandersein sowohl durch Identität als auch durch Kausalität sehr wohl zu erkennen möglich. Denn es heifst:

„Daraus, dafs etwas Wirkung ist und Ursach',
„Wie aus dem Zwang der eignen Wesensgleichheit,
„Wird ein Nichtohneeinandersein notwendig,
„Indem man andres sieht durch das, was man sieht."

a) Anumânam durch Kausalität.

Wer freilich aus dem blofsen Zusammensein [z. B. wo a ist, ist b] oder Ausgeschlossensein [z. B. wo a nicht ist, ist b nicht] das Nichtohneeinandersein erweisen wollte, dem dürfte es wohl schwerlich gelingen, die Unfehlbarkeit des Zusammengehörens von Beweisobjekt (Major) und Beweismittel (Medius) zu erweisen, indem sich für das Vergangene und Zukünftige sowie auch für das Gegenwärtige, sofern es nicht in die Wahrnehmung fällt, der Verdacht einer möglichen Abweichung auf diesem Wege nicht abwehren läfst. — «Aber wo es sich «um derartiges handelt, da ist doch auch bei deiner Auf- 6

«fassung der Verdacht einer möglichen Abweichung nicht «wohl zu beseitigen.» — Keineswegs! denn dafs z. B. die Wirkung auch einmal ohne Ursache entstehen könne, ein solcher Verdacht ist ganz nichtig, weil er das Non plus ultra eines Widerspruches sein würde. Man darf aber den Zweifel nur so weit treiben, als dabei keine Widersprüche und sonstige Unmöglichkeiten sich einstellen, daher es heifst: „Der Zweifel hat an dem Widerspruche seine Grenze." Wenn es also feststeht, dafs eine Sache aus einer andern entspringt, so steht damit das Nichtohneeinandersein beider fest, und diese Gewifsheit des Kausalnexus zerlegt sich, je nachdem sie in der Wahrnehmung perzipiert oder nicht perzipiert werden, für die Wirkung und ihre Ursache in folgende fünf Glieder; nämlich 1. die Wirkung wird vor ihrem Ursprunge nicht wahrgenommen; nachdem aber hierauf 2. die Ursache zur Perzeption gekommen, so folgt 3. auch die Perzeption der Wirkung; sobald, aber nachdem sie perzipiert worden, 4. eine Nichtperzeption der Ursache eintritt, so folgt 5. auch die Nichtperzeption der Wirkung; aus dieser fünfgliedrigen Argumentation folgt mit Gewifsheit, dafs z. B. das Feuer und der Rauch [nicht nur auf einander folgen, sondern] als Ursache und Wirkung mit einander verbunden [und somit ein Beispiel des Nichtohneeinanderseins] sind.

b) Anumânam durch Identität.

Weiter folgt ein Nichtohneeinandersein mit Gewifsheit aus der Gewifsheit der Identität; und wenn z. B. der Çimçapâbaum [welcher nach dem Satze der Identität der Summe seiner Merkmale gleich ist, eines dieser Merkmale, z. B.] die Baumheit, verlieren würde, so würde er damit sein eigenes Selbst aufgeben; dieses Argument hat bei der Gegenbehauptung [dafs es kein Ohneeinandersein gebe] die Kraft, dieselbe niederzuschlagen. Wo aber diese Kraft fehlt, da kann, selbst wenn das Zusammensein noch so oft perzipiert wurde, dem Zweifel, dafs es auch Ausnahmen erleiden könne, niemand wehren. Dafs aber bei Çimçapâ und Baum das Verhältnis der Identität statt hat, ergibt sich daraus, dafs man in dem Satze „dieser Baum [d. h. dieser Gegenstand, welcher unter andern das Merkmal des Baumes hat] ist eine Çimçapâ", beide grammatisch koordinieren kann. Diese Koordination als

Subjekt und Prädikat ist weder bei völliger Nichtverschiedenheit statthaft, denn bei blofser Synonymität zweier Begriffe hat ein gleichzeitiges Gebrauchen derselben keinen Sinn, noch auch bei völliger Verschiedenheit, z. B. nicht bei Ochs und Pferd [sondern nur da, wo der Prädikatsbegriff unter der Summe der Merkmale sich findet, mit welcher der Subjektsbegriff nach dem Satze der Identität identisch ist].

Somit ist erwiesen, dafs die Folgerung *(anumânam)* von der Wirkung auf die Ursache [nach dem Leitfaden der Kausalität] und von dem Selbste auf das Selbst [nach dem Leitfaden der Identität] allerdings berechtigt ist.

Der Gegner widerspricht sich selbst.

Wollte einer die Beweiskraft der Folgerung immer noch nicht anerkennen, so kann man ihm zu Leibe gehen wie folgt: Du behauptest also nur, dafs die Folgerung kein Erkenntnismittel sei. Hierbei führst du entweder keinen Grund (*sâdhanam*, Medius) an, oder du führst einen Grund an. Ersteres geht nicht, denn eine blofse Behauptung genügt noch nicht, das Behauptete zu erweisen. Aber auch letzteres geht nicht; denn wenn du [auf einen Grund dich stützend] sagst, die Folgerung ist kein Beweismittel, so führst du eine kopflose Rede und verrennst dich [in deinem Unternehmen, beweisen zu wollen, dafs es keinen Beweis gibt] in einen ähnlichen Widerspruch, als wenn du sagtest: meine Mutter war unfruchtbar [indem du deine Behauptung das eine Mal durch deine eigenen Worte, wie das andere Mal durch deine eigene Person widerlegst].

Ferner: wenn du einen Beweis und einen Scheinbeweis unterscheidest, indem du unter dieselben zwei einzelne, ihnen als Gattungsbegriffen unterliegende Fälle subsumierst, so hast du damit von der Folgerung aus Identität Gebrauch gemacht [denn die Subsumption eines Begriffes unter einen andern als sein Merkmal beruht auf der Identität des Begriffes mit der Summe seiner Merkmale]. — Und wiederum: wenn du deine Übereinstimmung mit einem andern an der Übereinstimmung eurer Worte als Merkmal erkennst, so hast du aus der Wirkung [den Worten] als Beweisgrund auf die Ursache [den Sinn] eine Folgerung gezogen. — Und endlich: wenn du eine Sache, weil sie nicht perzipiert wird, bestreitest, so hast du

von der Nichtperzipierbarkeit als Beweisgrund [auf die Nichtexistenz] eine Folgerung gezogen. Und in diesem Sinne sagen die Jünger des Tathâgata (Buddha):

> „Der anderen Beweisnorm Allgemeinheit
> „Folgt daraus, dafs man andrer Sinn vernimmt;
> „Der anderen Beweisnorm Wirklichkeit
> „Folgt daraus, dafs man etwas leugnen kann."

Auch haben in dieser Frage die Heroen des Denkens schon so viele Heldentaten verrichtet, dafs wir hier, aus Furcht, unser Buch über Gebühr anzuschwellen, von weitern Erörterungen Abstand nehmen wollen.

---

9 Diese Bauddha's nun pflegen durch eine vierfältige Vorstellungsweise das höchste Ziel des Menschen darzulegen. — Andererseits zerfallen dieselben in vier Sekten, von denen die *Mâdhyamika*'s die Allnichtigkeit (Nihilismus), die *Yogâcâra*'s die Aufsenweltnichtigkeit (den dogmatischen Idealismus), die *Sautrântika*'s die Erschliefsbarkeit der Aufsendinge durch Folgerung (den problematischen Idealismus) und die *Vaibhâshika*'s die Wahrnehmbarkeit der Aufsendinge (den Realismus) vertreten. Denn wenn auch der erhabene Buddha der alleinige Lehrer für alle war, so bilden doch die von ihm Belehrten infolge der Verschiedenheit der Auffassung diese Vierheit, ähnlich wie nach dem Untergange der Sonne die Buhler, Diebe, Vedaschüler usw., ihrem eigenen Triebe folgend, die Zeit für gekommen halten, sich zum Stelldichein zu begeben, fremdes Eigentum zu rauben, ihren sittlichen Wandel zu führen usw.

Vier Sekten innerhalb des Buddhismus.

Was aber die obige Vierfachheit der Vorstellungsweise betrifft, so liegt sie ausgedrückt in der Lehre, dafs alles dauerlos und nur dauerlos, Schmerz und nur Schmerz, individuell und nur individuell, leer und nur leer sei.

Die vier Grundsätze.

Was nun zunächst die Dauerlosigkeit der Augenblickseindrücke des Blauen usw. betrifft, so ist dieselbe aus dem Begriffe der Existenz selbst zu folgern. Denn alles, was Existenz hat, ist dauerlos wie der Schatten einer Wolke; nun

Alles ist dauerlos.

haben alle hier vorhandenen Wesen Existenz, folglich usw. Und dieser Beweisgrund ist nicht unzulänglich; denn durch die Wahrnehmung wird erwiesen, dafs die Augenblickseindrücke des Blauen usw. die als Zweck, Tat und Täterschaft sich charakterisierende Existenz haben; dafs aber alle Existenz dauerlos ist, wird nach der Regel, dafs, wo das Durchdringende nicht ist, auch das Durchdrungene nicht ist [*quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei*], daraus geschlossen, dafs Succession und Nicht-Succession (Simultaneität), und folglich auch der von ihnen durchdrungene [unter ihnen zu subsumierende] Begriff der Existenz, von dem Begriffe der Nichtdauerlosigkeit ausgeschlossen werden. Es werden also Zweck, Tat und Täterschaft von Succession und Nicht-Succession (Simultaneität) durchdrungen; Succession und Nicht-Succession aber lassen keine Möglichkeit aufser sich zu; denn eine solche wäre ein eklatanter Widerspruch nach der Regel:

„Wo gegenseitige Ausschliefsung besteht,
„Ist keine Möglichkeit mehr aufser beiden;
„Auch keine Einheit dessen, was sich ausschliefst,
„Weil es im blofsen Ausdruck schon [d. h. kontradiktorisch] sich ausschliefst.“

Indem also Succession und Nicht-Succession [Simultaneität] aufserhalb der Sphäre des Beharrlichen liegen, schliefsen sie auch die bezweckende Tat von dieser Sphäre aus und verlegen somit die Existenz in den Bereich des Dauerlosen, was zu beweisen war. — «Aber», so könnte man einwenden, «warum soll denn nicht auch in dem Bereiche des Nicht-«dauerlosen die Täterschaft einer etwas bezweckenden Tat «möglich sein?» — Eine solche Annahme ist ungereimt, weil sie folgendes Dilemma nicht aushält. Nämlich: soll das Beharrliche zur Zeit des Verrichtens der bezweckenden Tat in der Gegenwart imstande sein, vergangene oder zukünftige Zwecktaten zu verrichten (A) oder nicht (B)? Im erstern Falle (A) können beide gar nicht unterbleiben, weil was zu etwas fähig ist, sich dieser Fähigkeit nicht entheben läfst, indem wir dann die Eventual-Folgerung ziehen: was zu einer Zeit fähig ist, etwas zu vollbringen, das mufs es zu dieser Zeit vollbringen,

Täterschaft des Beharrlichen unerweisbar 1. unter Voraussetzung der Succession.

8

10

wie z. B. die Vollständigkeit [der ursächlichen Bedingungen] die ihr entsprechende Wirkung; nun ist die in Rede stehende Wesenheit dazu fähig, folglich usw. — Bei der zweiten Annahme hingegen (B) kann das Beharrliche die Zwecktat überhaupt niemals verrichten, da das Vollbringen einer bezweckenden Tat nur von der vollständigen Fähigkeit dazu abhängt; und wenn etwas zu irgendeiner Zeit eine bestimmte Wirkung nicht vollbringt, so war es dazu zu dieser Zeit und an diesem Orte eben nicht imstande, wie z. B. ein gesätes Steinkörnchen keine Pflanze hervorbringen kann. Somit folgt, dafs jene Wesenheit unmöglich in der gegenwärtigen Zeit des Vollbringens zweckmäfsiger Taten vergangene oder zukünftige Zwecktaten vollbringen kann (A) und umgekehrt (B). — «Aber vielleicht «kann das Beharrliche durch der Succession teilhafte Hilfs- «mittel im Verlaufe des Vergangenen und Zukünftigen die [zum «Handeln] erforderliche Bedingung erfüllen?» — Hier müssen wir den Herrn Opponenten bitten, sich darüber auszusprechen, ob die gedachten Hilfsmittel dabei jener Wesenheit Hilfe leisten sollen (A) oder nicht (B). Wenn nicht (B), so kommen sie überhaupt nicht in Betracht, denn wenn sie nichts wirken, so kann auch eine bestimmte Wesenheit ihnen nicht zugesprochen werden. Sollen hingegen (A) die Hilfsmittel Mithilfe gewähren, so fragt sich weiter, ob jene Mithilfe von der Wesenheit verschieden ist (a) oder nicht (b). Ist sie (a) verschieden, nun, so ist jenes Hinzukommende die Ursache und nicht die Wesenheit in ihrer Nichtdauerlosigkeit, indem die Wirkung nach dem Sein oder Nichtsein jenes hinzukommenden Überschusses sich richtet. Darum heifst es:

„Des Himmels Regen und Sonnenschein
„Kommt zur Wirkung erst auf der Haut allein;
„Ist die Seele der Haut gleich, so ist sie vergänglich,
„Ist dem Himmel sie gleich, nicht für Wirkung empfänglich."

Oder ist die Wesenheit so geartet, dafs sie nur zusammen mit jenen Hilfsmitteln ihre Wirkung vollbringt, nun dann braucht man ja nur jene Hilfsmittel recht fest zu halten und ihnen, falls sie fort wollen, einen Strick um den Hals zu binden, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen, denn die

eigene Natur läuft ja doch nicht weg [d. h. auch in diesem Falle wird der Ausschlag allein durch die Hilfsmittel gegeben]. Ferner: soll der durch die Hilfsmittel gebildete Überschufs seinerseits wieder zur Annahme eines andern Überschusses [als seiner Ursache] Anlafs geben (α) oder nicht (β)? In beiden Fällen hageln die erwähnten Einwürfe [eines *regressus in infinitum*] wie ein Steinregen auf euch herab. Nämlich, soll (α) der Überschufs wieder einen andern Überschufs veranlassen, nun so tritt der Übelstand eines vielköpfigen *re-* 11 *gressus in infinitum* ein. Denn wenn, damit der Überschufs produziert werde, ein weiteres Hilfsmittel vorausgesetzt werden mufs, so bilden die sich gegenseitig voraussetzenden Überschüsse und Hilfsmittel eine unendliche Reihe, und dieses ist der erste *regressus in infinitum*, den ihr anzutreten habt. So kann z. B. nur dann, wenn ein durch Wasser, Wind und viele andere Dinge als Hilfsmittel gebildeter Überschufs zu dem Samen hinzugenommen wird, der Same als wirkungskräftig betrachtet werden, denn sonst würde auch ohne die Hilfsmittel der erforderliche Überschufs sich einstellen können; indem also der Same den Überschufs sich zugesellt, gesellt er ihn sich nur so zu, dafs der Überschufs von jenen Hilfsmitteln abhängt; denn im andern Falle würde die Hilfeleistung 9 jederzeit gegenwärtig sein, mithin auch das Aufgehen der Pflanze aus dem Samen jederzeit erfolgen. Die Hilfsmittel also, indem sie den Überschufs als Zweck verfolgen, bringen eben dadurch einen zweiten Überschufs zu dem Samen herbei. Da aber, auch wenn diese Hilfereichung besteht, der Same erst dann keimen kann, nach obiger Regel, wenn noch ein Hilfsmittel an ihn herantritt, so bilden die durch die Hilfsmittel hervorzubringenden und auf den Samen bezüglichen Überschüsse einen *regressus in infinitum*, welchen wir hiermit als den ersten konstatieren, in den ihr verfallt. — Was ferner die Mithilfe [*upakâra* jener Hilfsmittel, *sahakârin*], wie sie um der Wirkung willen erforderlich ist, betrifft, so erzeugt dieselbe entweder unabhängig von dem Samen usw. oder in Zusammenhang mit demselben die Wirkung. Im erstern Falle würde sich ergeben, dafs der Same usw. gar nicht Ursache wäre. Im letztern Falle mufs der Mithilfe ein Überschufs

zugesellt werden durch den als Bedingung erforderlichen Samen, ebenso diesem wieder durch ein anderes und wieder anderes und so fort, wodurch eine unendliche Reihe der durch den Samen als Überschufs begründeten Überschüsse entsteht, und dies ist der zweite *regressus in infinitum*, dem ihr unweigerlich anheimfallt. — In derselben Weise ist es endlich [drittens, aufser Hilfsmittel und Samen] die bei dem Samen als Subjekte erforderliche Mithilfe, welche sich ihrerseits wieder auf eine andere Mithilfe stützen mufs, woraus sich ebenfalls eine unendliche Reihe der auf dem zur Mithilfe dem Samen zuzugesellenden Überschüsse beruhenden Überschüsse ergibt, worin der dritte *regressus in infinitum* besteht, der euer Bestehen bedrängt. — (β fehlt.) — Oder, wenn ihr in dieser Bedrängnis zu jener andern Alternative (b) greift, indem ihr annehmt, dafs der durch die Hilfsmittel gebildete Überschufs von der Wesenheit selbst nicht verschieden ist, nun, dann ist jene ganze frühere, [starre] des Überschusses nicht fähige Wesenheit verschwunden, und eine andere, des Überschusses fähige Wesenheit ist an ihre Stelle getreten, welche wirklich unsere [die Dauerlosigkeit aller Dinge bezeichnenden] Ausdrücke wie „wirkungskräftig" *(kurvadrûpa)* usw. verdient, damit aber hat dann auch mein Wunschbaum seine Frucht gebracht [d. h. die Dauerlosigkeit aller Dinge ist zugestanden].

**2. unter Voraussetzung der Simultaneität.**

Es ist also somit eine bezweckende Tat des Nichtdauerlosen nicht zu begreifen, und ebensowenig läfst sich dieselbe auf dem Wege der Nicht-Succession (Simultaneität) begreiflich machen, indem die Sache an folgendem Dilemma scheitert. Nämlich, jene gleichzeitig die ganze Wirkung zu vollbringen fähige Wesenheit bleibt als solche entweder auch in der darauffolgenden Zeit bestehen oder nicht. Im erstern Falle mufs ebensogut wie in der gegenwärtigen Zeit auch zu 12 jeder künftigen Zeit ein ebenso grofses Vollbringen der Wirkung sich einstellen. Im zweiten Falle würde die Hoffnung auf ein Funktionieren des Beharrlichen ein ebenso verlorenes Liebesmühen sein, wie das Erzielen einer Pflanze aus einem Samen, welchen die Mäuse gefressen haben. Nein! alles, was entgegengesetzten Zuständen unterworfen ist, das ist ein von sich verschiedenes, so wie Kälte und Wärme; nun

ist dieses Ding hier entgegengesetzten Zuständen unterworfen; folglich usw. Mit dieser Argumentation läfst sich an [allem z. B.] der Wolke die Unzulässigkeit [eines beharrlichen Wesens] erweisen. Dieser Beweisgrund findet seine Anwendung auch auf euer Beharrliches [auch dieses ist in Wahrheit ein Wechselndes]. Denn zunächst steht fest, dafs bei ihm im Laufe der Zeit der Fall und Gegenfall eintreten müssen, dafs es befähigt ist, etwas zu bewirken oder nicht zu bewirken, und dafs es nicht befähigt ist, etwas zu bewirken oder nicht zu bewirken. Von diesen vier Möglichkeiten sind zwei, nämlich der Fall und Gegenfall, welche die *Unfähigkeit* zu wirken [und nicht zu wirken] erweisen, soeben besprochen worden [kann es jetzt wirken, so mufs es jederzeit wirken (Gegenfall); — kann es künftig nicht wirken, so kann es auch jetzt nicht wirken (Fall)]. Es bleiben noch Fall und Gegenfall zu erörtern, inwieweit ihm die *Fähigkeit* [nicht zu wirken und zu wirken] zugesprochen werden kann. Nämlich: wenn etwas zu einer Zeit zur Hervorbringung von etwas nicht fähig ist, so bringt es dasselbe zu dieser Zeit nicht hervor, so wenig wie das Steinkörnchen die Pflanze; nun ist dieses Ding hier [welches ihr für ein Beharrliches anseht] nicht befähigt, zur Zeit des gegenwärtigen Bewirkens der bezweckenden Tat die vergangenen oder zukünftigen Zwecktaten zu bewirken; folglich usw.; dieses ist der Fall. Und weiter: wenn etwas zu einer Zeit etwas bewirkt, so ist es zu dieser Zeit und an diesem Orte fähig es zu bewirken, wie z. B. die vollständige Ursache ihre Wirkung; nun bewirkt dieses Ding hier in der 10 vergangenen und zukünftigen Zeit die jenen Zeiten entsprechenden Zwecktaten als die Wesenheit [zu welcher es dann geworden sein wird]; folglich usw. Dies ist der dem Falle entgegengesetzte Gegenfall.

In Summa also: da bei der gegnerischen Ansicht die von ihnen vertretene Beharrlichkeit aus dem Bereiche der Succession und Simultaneität ausgeschlossen ist, und somit für diese beiden alle Existenz durchdringenden und befassenden Sphären keine Berechtigung hat, so folgt, dafs alle Existenz, da ihr Durchdrungensein von dem aus dem Kreise des Beharrlichen Ausgeschlossenen sich herausstellt und folglich,

weil doch die eine oder andere Eventualität statthaben mufs, ihr Durchdrungensein von dem Kreise des Nichtbeharrlichen sich ergibt, nur und allein bestehen kann bei der Annahme der Dauerlosigkeit aller Dinge. Dieses Ergebnis wird von Jñânaçrî zusammengefafst, wie folgt:

„Was immer existiert, ist dauerlos,
„Gleichwie die Wolke; existierend aber
„Sind alle diese Wesen, die wir kennen.
„Die Kraft des Existierens aber zeigt sich
„Nur an der Zwecktat hier, woraus zu folgern,
„Dafs für Beharrliches sie nicht erweislich.
„Auch sind zwei Dinge nie auf eine Weise,
„Weil nie des einen Werk dem andern zukommt;
„Aus beiden aber [Folge und Zugleichsein]
„Ergibt die Augenblicksvernichtung sich
„Und ruht in des Beweises Vollgewifsheit."

Realität des Allgemeinen bestritten.

Übrigens darf man nicht mit *Kaṇabhaksha* (Kaṇâda) und *Akshacaraṇa* (Gotama) und andern annehmen, dafs die Existenz bedingt sei durch Teilnahme an der Allgemeinheit (*sâmânyam*, der allgemeinen Wesenheit) des Existierens, weil dann die Kategorien der Allgemeinheit (*sâmânyam*), des Unterschiedes (*viçesha*) und der Inhärenz (*samavâya*) selber keine Existenz haben würden. Auch hilft es nichts anzunehmen, dafs dabei das Wort „Existieren" eine eigentümliche Art des Existierens bedeute, weil erstens bei dieser Annahme eine zu grofse Kompliziertheit der bewirkenden Gründe eintreten würde, weil zweitens die Sache an dem Dilemma scheitert, dafs das Allgemeine in dem Einzelnen weder enthalten noch nicht enthalten sein kann, und weil endlich drittens die Annahme, dafs eine allgemeine Existenzform (*âkâra*, εἶδος) durch alle die verschiedenen Momentanwesen, durch Senfkörner, Berge usw. sich hindurch erstrecke wie die Schnur durch die Perlen und die Qualität durch die Minimalteile der Wesen, nichts Einleuchtendes hat. — Und wie? Soll jene Allgemeinheit allgegenwärtig oder nur in ihren eigenen Substraten allgegenwärtig sein? Im erstern Falle würde eine Vermengung aller Substanzen die Folge sein sowie das Verfallen in einen

vom Systeme verworfenen Satz, denn *Praçastapâda* lehrt, dafs sie nur in ihren eigenen Objekten allgegenwärtig sei. Aber wie weiter, wenn das der Fall? Wenn die Allgemeinheit, wie sie in dem vorhandenen Kruge vorliegt, sich mit einem anderswo entstehenden Kruge verbindet, tut sie dieses dann, indem sie aus jenem in diesen hineinfährt oder nicht hineinfährt? Im erstern Falle wird sie zu einer Substanz, im letztern wird es unmöglich, dafs sie sich mit dem Dinge verbindet. — Und weiter: wenn der Krug vergeht, was wird dann aus der Allgemeinheit? Bleibt sie bestehen, oder vergeht sie, oder geht sie an einen andern Ort? Soll sie bestehen bleiben, so verfällt sie in Substratlosigkeit: soll sie vergehen, so verliert die Behauptung ihrer Ewigkeit allen Grund der Begründung; soll sie an einen andern Ort gehen, so verfallt ihr darein, dieselbe als eine Substanz zu betrachten. In dieser Weise von dem Untiere Kritik verschlungen, verliert die Allgemeinheit alle Beweiskraft. Darum heifst es:

„Indem am einen Ort sie weilt, entspringt sie
„An einem andern, der von ihm verschieden,
„Und geht dabei doch nicht von jenem fort;
„Ein solches Treiben grenzt an Zauberkunst!
„Wo sie als Wesen in dem Dinge weilt,
„Da ist sie mit dem Ding verbunden nicht,
„Und doch durchdringt den Raum sie, den es ausfüllt.
„Ein grofses Wunder, das sie da verrichtet!
„Sie wandert nicht und war doch nicht vorhanden
„Wo jetzt sie ist und künftig nicht mehr ist;
„Auch ist sie nicht der Teilung unterworfen
„Und flieht doch nicht das vorige Substrat, —
„O, welche Kette von Verlegenheiten.“ —

«Aber worauf gründet sich denn die Vorstellung von ihrem Ent-«haltensein in den Dingen?» — Sie gründet sich nur auf die Ausschliefsung dessen, was von ihr verschieden ist, womit sich Ew. Wohlgeboren beruhigen mag. Der Worte sind genug gewechselt!*

* *alam atiprasañgena* ist, wie es scheint, der im Prologe der Dramen üblichen Schlufsphrase *alam ativistareṇa* nachgebildet, welche dem Sinne

Alles ist Leiden.

Dafs der ganze *Saṃsâra* seinem Wesen nach Schmerz ist, ist die gemeinschaftliche Anschauung aller Autoritäten; denn sonst wäre es ja nicht denkbar, dafs alle seine Aufhebung verlangten und mit den Mitteln dieser Aufhebung sich beschäftigten. Man hat somit anzunehmen, dafs alles Schmerz und nichts als Schmerz ist.

Alles ist individuell.

«Alles ist Schmerz, sagt ihr, wie z. B. was? gebt uns 14 «doch ein Beispiel, welches die Sache erläutert!» — Unmöglich! denn die individuellen Augenblickswesen haben eben wegen dieser ihrer Augenblicklichkeit keinerlei Wesensgemeinschaft, daher man nicht sagen kann, dieses sei jenem ähnlich. Man hat daher anzunehmen, dafs alles individuell und nur individuell ist.

Alles ist leer.

Ebenso hat man ferner anzunehmen, dafs alles leer und nur leer sei. Denn [wenn ich z. B. Perlmutter für Silber halte], so habe ich weder im Traume noch im Wachen dieses Silber gesehen, und wenn ich es gleichwohl perzipiere, so perzipiere ich eine entschiedene Negation. [Und so ist in allen Fällen die Perzeption des Dauerlosen als ein Seiendes nur Perzeption eines Negativen.] Wäre nun das Gesehene real, dann müfsten auch [alle dabei in Betracht kommenden Momente, nämlich] das vom Gesehenen verschiedene Sehen, ferner die Hocceität des Substrates, ferner das darauf übertragene Silbersein usw. und endlich die in ihrer Verbindung sich betätigende Inhärenz real sein, und das hat doch noch nie jemand behauptet. Man darf aber nicht sein Essen nur halb verdauen, und es geht nicht an, den einen Teil des Huhnes zum Braten und den andern zum Eierlegen zu bestimmen. Ist also von den fünf Momenten des Übertragenen, des Substrates, ihrer Verbindung, der Handlung des Sehens und des sehenden Subjektes [besser vielleicht: des gesehenen Objektes, *drishṭânâm* zu lesen] eines oder mehr als eines nicht real, ist es ein blofs Negatives, so folgt unweigerlich, dafs das Ganze nicht real ist. So hat schon der verehrungswürdige Buddha gelehrt. Nun aber kommen seine Schüler.

---

nach obigem Verse aus dem Vorspiele des Goetheschen Faustes ungefähr entspricht.

Schule der *Mâdhyamika's* (Nihilisten).

Und da sind zunächst die höchst scharfsinnigen *Mâdhyamika's* (Nihilisten), welche folgendermafsen argumentieren. Wie der Bettler seine Füfse allmählich immer weiter vorsetzt [immer mehr verlangt, je mehr man ihm gibt], so müssen wir auf Grund der Augenblicksvernichtung und der andern Zugeständnisse darauf dringen, dafs auch die der Objektwelt analoge Empfindungswelt, dafs ferner der auf ihr beruhende gesamte Inbegriff der Wahrheit als eine Täuschung abzuweisen ist, und dafs nur Ruhe zu finden ist in der Erkenntnis, dafs alles leer und nichtig ist. Die Wahrheit besteht somit in dem von dem ganzen Vierecke (Tetralemma) des Seins, Nichtseins, Beidesseins und Keinsvonbeidenseins befreiten Nichts. Ein Beispiel mag dies erläutern. Wenn das Wesen des Kruges in der Realität bestünde, so würde die Bemühung, ihn erst hervorzubringen, zwecklos sein [denn er hätte ja schon Realität]. Bestünde hingegen das Wesen des Kruges in der Nichtrealität, so würde derselbe Einwand zu machen sein [keine Bemühung könnte ihm dann Realität geben]. Denn es heifst:

„Das Seiende hat Ursach' nicht auf Erden,
„Es ist dem Raum und Ähnlichem vergleichbar;
„Das Nichtseiende kann nie Wirkung werden,
„Es bleibt wie Ätherblumen unerreichbar."

Was hingegen die beiden andern Möglichkeiten des Tetralemmas betrifft, so sind dieselben als in sich widersprechend unzulässig. Darum sagt der Verehrungswürdige (Buddha) im *Alaṅkârâvatâra*: 12

„Was die Erkenntnis als Bestimmung gibt
„Den Dingen, das ist nicht ihr eigenes Wesen;
15 „Ihr Wechseln ist in Worten unausdrückbar
„Und zeigt, dafs eigenen Wesens sie ermangeln."

Und ferner:

„Das überzeugt mit Wirklichkeitsbeweiskraft,
„Was uns die Weisen von den Dingen sagen:
„Im Augenblicke, wo wir sie erkennen,
„In diesem Augenblick sind sie zerronnen";

d. h. in keiner der obigen Möglichkeiten kann man Fufs fassen. Und doch erfolgt die Beschäftigung mit den gesehenen Dingen nicht so, wie die Beschäftigung mit den Traumbildern, durch eine blofse Einkehr in uns selbst. Darum heifst es auch:

„Verschieden ist die Auffassung gar sehr
„Von eines holden Weibes schönem Leibe,
„Bei einem Büfser, Liebhaber und Hunde.
„Der Büfser denkt: sie ist ein Leichnam blofs,
„Der Liebende: sie ist der Liebe wert,
„Der Hund: sie wäre wohl ein gutes Fressen."

Wenn in dieser Weise auf Grund jener vier Grundvorstellungen [von der Dauerlosigkeit, Schmerzartigkeit, Individuellheit und Leerheit der Dinge] alle Wahngebilde zerflossen sind, so ist damit das absolute, nichtsgestaltige *Nirvâṇam* vollbracht, das Ziel erreicht, und jede weitere Belehrung überflüssig.

Zweierlei liegt dem Schüler ob: die Hingebung *(yoga)* und die Nachfolge *(âcâra)*; die Hingebung besteht in der hingebenden Befragung des Meisters, um dadurch das Unerkannte zu erkennen; die Nachfolge besteht in der Verwirklichung der Lehren des Meisters. Sofern nun die eben besprochene Richtung in der Verwirklichung der Lehren des Meisters das Höchste leistet, hingegen in der hingebenden Befragung, die ihnen überflüssig erscheint, das Geringste, werden sie *Mâdhyamika*'s (die Mittlern, das Zentrum) genannt.

Schule der *Yogâcâra*'s (dogmatischen Idealisten)

Eine andere Richtung der Buddhisten, welche der vom Meister gelehrten Vierheit der Annahmen [der Dauerlosigkeit, Schmerzartigkeit, Individuellheit und Leerheit der Dinge] sowie der Nichtigkeit der Aufsenwelt zustimmen, was hingegen die Nichtigkeit der Innenwelt betrifft, die Frage aufwerfen, wie es nur möglich sei, ihr zuzustimmen, die Buddhisten dieser Richtung werden um dieser Frage *(paryanuyoga)* willen allgemein bezeichnet als die *Yogâcâra*'s. Ihre Argumentation ist nämlich wie folgt. Die Empfindung selbst mufs man doch als wahr anerkennen, denn sonst würde Weltblindheit die Folge sein. Daher sich *Dharmakîrti* vernehmen läfst:

„Wer nicht zugibt Wahrnehmungs-Innewerdung,
„Kann nicht der Dinge Anschauung begreifen."

Eine Erkenntnis von Aufsendingen ist freilich unmöglich, da sie an folgendem Dilemma scheitert. Die Sache, welche von der Erkenntnis aufgefafst wird, ist entweder aus einem Sein hervorgegangen oder nicht hervorgegangen; das erstere nicht, weil, was hervorgegangen [wegen der Dauerlosigkeit der Dinge] keinen Bestand hat; das letztere nicht, weil, was nicht hervorgegangen, auch keine Existenz besitzt. Oder meinst du vielleicht, dafs die schon vergangene Sache von der Erkenntnis, indem sie dieselbe erzeuge, erkannt werden könne? Auch das ist Kindergeschwätz, weil es der Tatsache wider-16 spricht, dafs das Vorgestellte gegenwärtig vorhanden zu sein scheint; ferner weil dann auch die Sinnesorgane [da auch sie bei der erwähnten Erzeugung der Erkenntnis beteiligt sind] zugleich mit vorgestellt werden müfsten. Ferner: welcher Art ist das, was man auffafst? Fafst man Atome auf oder etwas, was noch aus Teilen besteht? Letzteres ist nicht möglich, weil es, von anderem zu schweigen, durch das Dilemma von dem Ganzen und den einzelnen Teilen ausgeschlossen wird [das Ganze kann nicht aufgefafst werden, weil seiner Teile unendlich viele sind, und einzelne Teile desselben nicht, weil dieses keine Auffassung des Ganzen geben würde. Eine andere Erklärung läfst sich aus *Çârîraka-Mîmâṅsâ* p. 529 S. 335 unserer Übersetzung entnehmen]. Aber auch ersteres ist nicht 13 möglich, weil die Atome übersinnlich sind, und weil die gleichzeitige Verbindung des Atomes mit der Sechsheit seiner Seiten [oben, unten, vorn, hinten, links, rechts] seine Atomnatur aufheben würde. Denn es heifst:

„Zugleich verbunden mit der Seiten Sechsheit,
„Zerlegt sich in sechs Teile das Atom.
„Meint ihr, dafs alle sechs an einem Orte?
„Dann als Atom kann jeder Klumpen gelten."

Somit ist ein über das Bewufstsein hinausliegendes aufzufassendes Objekt nicht vorhanden, und es ist vielmehr das aus den Objekten als seinem Wesen bestehende Bewufstsein,

welches aus sich selbst heraus, wie ein Licht, sein eigenes Wesen offenbart. Darum heifst es:

„Nichts anderes, vom Bewufstsein wahrnehmbares,
„Noch Wahrnehmung gibt's, die von ihm verschieden.
„Ergreifer und Ergriffenes mangeln beide;
„Drum leuchtet das Bewufstsein aus sich selbst."

Auch läfst sich die Wesenseinheit des ergriffenen Objektes und des ergreifenden Subjektes durch Folgerung erweisen. Denn was durch irgendeine Empfindung empfunden wird, das ist von dieser selbst nicht verschieden, wie z. B. das Selbst nicht von dem Bewufstsein; nun werden alle Eindrücke des Blauen usw. durch Empfindung empfunden; folglich usw. Wäre nämlich ein Unterschied zwischen dem Dinge und seiner Vorstellung, so wäre nicht zu begreifen, warum gerade jetzt dieses Ding und diese Vorstellung verbunden sein sollen, da eine Wesensidentität als Ursache dieser Notwendigkeit nicht vorläge, somit ein zwingender Grund für das Entstehen der Vorstellung nicht vorhanden sein würde. Es ist also ein blofser Schein, als ob die Innewerdungen von Objekt und Subjekt getrennt wären, welcher ähnlich dem Scheine, als ob zwei Monde wären, wo nur einer ist, auf einem blofsen Irrtume beruht, und auch die Anschauung der Aufsendinge hat ihren Grund nur in den anfanglosen, in ununterbrochener Reihenfolge verlaufenden und vom Bewufstsein unabtrennbaren Vorstellungen. Darum heifst es:

„Weil mit einander perzipiert sie werden,
„Sind untrennbar das Blau und Blaubewufstsein;
„Dafs sie verschieden, ist nur irrige Meinung,
„Wie bei dem Mond, der nicht zweifach vorhanden.
„Unteilbar bleibt doch des Bewufstseins Selbst
„Bei allem Wechselspiel der Anschauungen,
„Und Schein nur ist's, als läge eine Trennung
„In des Objekts, in des Subjekts Auffassung."

Übrigens darf man nicht denken, als wären darum an Würze, Kraft und Mürbigkeit ein eingebildetes Zuckergebäck und ein gekauftes Zuckergebäck mit einander gleich; denn wenn auch

in Wirklichkeit das Bewufstsein von jener Gestaltung zu Objekt und Subjekt frei ist, so geschieht es doch infolge einer Anbequemung an das praktische Erkennen, dafs innerhalb desselben eine Gestaltung zu den entgegengesetzten Formen des Aufgefafsten und des Auffassenden stattfindet, und dafs diese, ähnlich wie die Erscheinungen von ringförmigen und röhrenförmigen Bildungen vor den geschlossenen Augen der mit der Krankheit Timira Behafteten, infolge der von Ewigkeit her einströmenden Vorstellungsbilder, ein Auseinandertreten von Subjekt und Objekt erwirken, welche sich über ihre Realität nicht weiter befragen lassen. Darum heifst es: 14

„Wie das von des Subjekts und Objekts Formen
„Freie Bewufstsein irrtümlich erscheint,
„Als wär' es überströmt von den verschiedenen
„Gebilden des Ergreifers und Ergriffenen,
„So ist, wenn einmal diese Unterscheidung
„Gemacht ward, gleich der Vielheit bei dem Haarschopf,
„Die Unterscheidung von Objekt und Subjekt
„Nicht mehr als unberechtigt zu bestreiten."

Es ist somit das Bewufstsein selbst, welches auf Grund der anfanglosen Vorstellungsbilder als die vielgestaltige Objektwelt erscheint; das steht fest; darum besteht der einzige Weg zum Heile darin, dafs man durch häufiges Vergegenwärtigen der oben genannten vier Grundanschauungen die gesamte Welt der Vorstellung ausrottet, dadurch den Strom der mannigfachen Objektgestalten zum Zerrinnen bringt und auf diesem Wege in sich jenen Aufgang der reinen Erkenntnis erlebt, welcher der grofse Aufgang *(mahodaya)* genannt wird.

Schule der *Sautrântika*'s (problematischen Idealisten).

Hiergegen bemerken die Buddhisten der andern Richtung [die *Sautrântika*'s]: die Behauptung, dafs es kein äufseres Objekt gebe, ist unzulässig, da sie des Beweises ermangelt. Denn in der Notwendigkeit, Objekt und Subjekt zugleich zu perzipieren, läfst sich ein Beweis nicht erkennen. Was ihr nämlich als beweiskräftig erachtet für die Wesenseinheit von Subjekt und Objekt, das ist dazu unbrauchbar, weil es zu weit geht, indem es zweifelhafte und entgegenstehende Fälle [wo die gleichzeitige Perzeption von Objekt und Subjekt nicht

stattfindet] ausschliefsen würde. — «Aber wären beide ver-
«schieden, so wäre doch die Notwendigkeit, beide zusammen
«zu perzipieren, unerklärlich!» — Doch nicht! Denn es ist
der Erkenntnis vermöge ihres Eingehens in uns an sich selbst
wesentlich, als die Zweiheit von Subjekt und Objekt zu er-
scheinen, und hieraus läfst sich daher ein zwingender Beweis
für das Zusammenbestehen beider am selben Orte und zur
selben Zeit nicht entnehmen; auch müfsten die Objekte des
Blauen usw., wenn sie eine blofse Modifikation des Bewufst-
seins wären, uns als „Ich" erscheinen, nicht aber als „dieses
Ding da" aufgefafst werden, indem sie über die Vorstellung
nicht hinausliegen würden. — Man könnte einwenden: «ob-
«gleich der Eindruck des Blauen seinem Wesen nach nur
«im Bewufstsein vorhanden ist, so erscheint er doch vermöge
«einer Täuschung, als wäre er draufsen und von uns ver-
«schieden, und darum tritt in ihm das Ich nicht hervor.
«Darum heifst es:

«„Der Teil von uns, der durch gesonderte
«„Bestimmung draufsen gleichsam vor uns steht,
«„Ist, wenn auch scheinbar abgetrennt, doch nur
«„Ein Eindruck des unteilbaren Bewufstseins,
«„Und was nur innerlich erkannt in Wahrheit,
«„Das scheint, als wäre draufsen es vorhanden."»

Dieser Einwand ist ungereimt; denn wenn es wirklich keine
Aufsendinge gibt, so kann auch das, was dieses Ursprunges
entbehrt, nicht bezeichnet werden durch den Vergleichungs-
ausdruck: „als wäre es draufsen". Denn kein Verständiger
wird sagen: „Vasumitra sieht aus, als wäre er der Sohn einer
Unfruchtbaren." Ferner würde es ein Zirkelschlufs sein, auf
die Irrtümlichkeit der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt
den Beweis ihrer Nichtverschiedenheit, und auf diesen Beweis
wiederum die Irrtümlichkeit ihrer Verschiedenheit zu gründen.
Der Unterschied beider erhellt schon daraus, dafs im täglichen
Leben die Menschen, wenn sie sich des Blauen usw. bewufst
werden, ohne Widerspruch das Vorhandensein eines Aufsen-
dinges annehmen, hingegen über das es vermittelnde [Vor-
stellungsbild] hinweggehen. Und somit hat euer Beweis für

die Einheit des Dinges und der Vorstellung dieselbe Wahrscheinlichkeit, als wenn ihr [weil die Milchspeise von der Kuh stammt] den Kuhdünger für eine Milchspeise ansehen wolltet. [Das Objekt stammt aus dem Subjekte, ist aber darum nicht blofs subjektiv.] Und indem ihr sagt: „Das Objekt erscheint als wäre es draufsen", setzt ihr das Draufsen als Gegenstand der Wahrnehmung immer schon voraus. So trefft ihr mit eurem Pfeile euch selber. — «Aber [die Sache «und die Vorstellung von ihr könnten doch nur nach einander, «nicht aber gleichzeitig sein, und] es ist doch ungereimt, dafs «die Sache, welche mit dem Bewufstsein zu gleicher Zeit be-«steht, aufser uns sei [da das Dogma von der Dauerlosigkeit «ein unverändertes Fortbestehen von Moment zu Moment nicht «zuläfst].» — Es ist vielmehr dieser Einwurf, welcher ungereimt ist; denn man kann sehr wohl annehmen, dafs das mit den Sinnesorganen in Berührung kommende Objekt in der darauf entstehenden Erkenntnis seine Form zum Ausdruck bringt, und dafs mittels der zum Ausdruck gebrachten Form auf die entsprechende Sache mittels Folgerung geschlossen wird. Die Frage und ihre Erledigung finden sich daher auch zusammengefafst in folgenden Versen:

„Wie ist, was zeitlich vorhergeht, wahrnehmbar? —
„So fragend, gebt ihr zu Wahrnehmbarkeit!
„Das Aufsending ist die Ursache eben,
„Die im Bewufstsein ihren Abdruck wirkt."

Wie wir daher aus Wohlbeleibtheit auf gute Ernährung, aus der Sprache auf die Heimat, aus der Verwirrung auf Liebe schliefsen, so schliefsen wir mittels Folgerung aus dem Erkenntniseindrucke auf das Erkenntnisobjekt. Darum heifst es:

„Mit einer Hälfte wirkt es die Idee,
„Und wird doch nicht um diese Hälfte ärmer;
„Daher für die Erkenntnis des Objekts
„Beweisgrund ist seine Erschliefsbarkeit."

19 Es ist nämlich nicht möglich anzunehmen, dafs unser Wissen von den Dingen seinem Wesen nach aus dem Bewufstsein stamme, weil letzteres allerwärts sich selbst gleich ist, und

weil mithin alles, was zur Wesensgleichheit mit ihm einginge, sich seinem Wesen gleich gestalten müfste. Wir können daher auch die Realität der Aufsendinge durch folgende Schlufsform erweisen. Alles was, während eine Sache fortbesteht, nur zeitweise an derselben auftritt, das mufs seinen Grund aufserhalb der Sache haben; z. B.: die Vorstellung des Redens und Gehens, welche ich habe, während ich doch selbst nicht rede oder gehe, mufs ihren Grund in der Kontinuität eines andern redenden oder gehenden Menschen haben; nun haben die in Rede stehenden Vorstellungen der Aufsentätigkeiten dieses Eigentümliche, dafs sie, während das Innenbewufstsein fortbesteht, nur zeitweise die Eindrücke des Blauen usw. hervorbringen; folglich usw. Hierbei bedeutet das Wort „Innenbewufstsein" *(âlaya-vijñânam)* dasjenige Bewufstsein, welches seinen Sitz in dem Ich hat, während dasjenige, welches die Eindrücke des Blauen usw. verzeichnet, das „Aufsenbewufstsein" *(pravritti-vijñânam)* heifst. Darum wird gesagt:

> „Innenbewufstsein heifst dasjenige,
> „Was seinen Wohnsitz hat im eignen Ich;
> „Aufsenbewufstsein heifst dasjenige,
> „Was Eindrücke wie Blau in uns verzeichnet."

Somit mufs man eine über die Kontinuität des Innenbewufst- 16 seins hinausreichende, nur gelegentlich auftretende Ursache des Aufsenbewufstseins annehmen, und diese ist das Aufsending; denn es läfst sich nicht annehmen, dafs es nur die Vorstellung des Reifwerdens der subjektiven Erscheinungen sei, auf deren Gelegentlichkeit jenes gelegentliche Entstehen beruhe. Nach der Theorie der Idealisten nämlich sind es nur die in einer Kontinuität verlaufenden subjektiven Erscheinungen, und somit Gebilde des Innenbewufstseins, welche die Kraft besitzen, bald diese, bald jene Aufsenheit zu erzeugen; wenn sich diese Kraft dazu anschickt, die ihr eigentümliche Wirkung zu erzeugen, so heifst dies das Reifwerden der Wirkung, und als Ursache derselben wird nur eine Vorstellung, nämlich der in ihrer eigenen [subjektiven] Kontinuität unmittelbar vorhergehende Augenblick angenommen,

indem sie ihre Verknüpfung mit einer andern [objektiven] Kontinuität nicht zugeben. Aber was folgt hieraus? Offenbar, dafs zur Reifmachung jener das Aufsenbewufstsein erzeugenden, aus dem Innenbewufstsein stammenden objektiven Erscheinungen alle dem Innenbewufstsein angehörenden Augenblicke gleich sehr befähigt sind, oder, wenn nicht, dafs sie alle dazu gleich sehr unfähig sind, da sie sich als Glieder der Kontinuität des Innenbewufstseins nicht von einander unterscheiden. Wollte man nun [um der letztern Alternative zu entgehen] annehmen, sie seien dazu gleich sehr befähigt, so würde kein Aufschub irgendeiner Wirkung möglich sein [es würde sich, mit Leibniz zu reden, die ganze in der Monade eingewickelte Vorstellungswelt in einem Augenblicke entfalten, welches zu verhindern Leibniz ein retardierendes Prinzip, die sogenannte *materia prima*, einführen mufste]. — Um daher die Gelegentlichkeit herauszubekommen, mufs man die Objekte des Gehörs, Getastes, Gesichts, Geschmacks und Geruches sowie der gemeinen Gefühle der Lust usw. als sechs 20 [objektive] Bedingungen voraussetzen, welche, indem sie sich mit den vier [subjektiven] Bedingungen verknüpfen, zum Bewufstsein kommen, und diesen Bestimmungen wird jeder regsame Geist auch wider Willen, wenn er nur klar zu denken vermag und sich nicht gegen seine eigenen Wahrnehmungen verschliefst, beipflichten müssen. Die vier erwähnten [subjektiven] Bedingungen sind: das Fundamentale, das Vermittelnde, das Mitwirkende und das Regierende. Wenn es sich z. B. um das mit dem Worte Erkenntnis zu bezeichnende, als das Blau usw. erscheinende Bewufstwerden handelt, so ist die fundamentale Bedingung [die Sinnlichkeit] dasjenige, auf welches das Blau sich stützt, so dafs daraus die Blaugestaltung entsteht; die vermittelnde Bedingung [etwa die Einbildungskraft] ist diejenige, auf welcher das Bewufstwerden einer vormaligen Erkenntnis beruht; hierzu kommen als mitwirkende Bedingung das Sehen und als regierende Bedingung das Auge, auf welchen die Einschränkung im Auffassen der Objekte beruht. Das Auge nämlich ist hierbei dasjenige, welches die in Rede stehende Erkenntnis gegenüber dem Erlangen der Allgemeinheit von Geschmack usw. einschränkt und daher

auf den Namen des Regierenden Anspruch hat, indem, wie die Erfahrung zeigt, das Regierende sich im Einschränken betätigt. Dieses also sind die vier ursächlichen Bedingungen, auf denen alles, was geistig und aus Geistigem entsprungen ist, wie z. B. die Lust usw., beruht. — In dieser Weise kommt dann weiter für alles, was geistig und aus Geistigem entsprungen ist, jene fünffache Verzweigung zustande, welche unter den Namen Gestaltung, Bewufstsein, Empfindung, Wahrnehmung und Bestrebung bekannt ist. Der Zweig der Gestaltung *(rûpa-skandha)* besteht in den mit den Dingen in Verbindung tretenden Sinnesorganen, sofern durch diese erst die Sinnendinge vorgestellt werden *(rûpyante)*, oder, wie die Etymologie dieses Wortes besagt, gestaltet werden. Der Zweig des Bewufstseins *(vijñâna-skandha)* besteht in der Vorstellungsreihe, welche das Aufsenbewufstsein und Innenbewufstsein ausmacht. Der Zweig der Empfindung *(vedanâ-skandha)* besteht in der Vorstellungsreihe von Lust, Schmerz usw., wie sie aus der Verbindung der beiden vorher erwähnten Zweige hervorgeht. Der Zweig der Wahrnehmung *(saṃjñâ-skandha)* besteht in der Reihe der zusammenfassenden Bewufstwerdungen, wie sie sich in den Worten Kuh usw. abzeichnen. Die durch den Zweig der Empfindungen bedingten Plagen, wie Liebe und Hafs, und Nebenplagen, wie Hochmut, Eitelkeit usw. nebst Pflicht und Pflichtübertretung bilden den Zweig der Bestrebungen *(saṃskâra-skandha)*.

Die fünf *Skandha*'s.

17

Nachdem man nun diesen ganzen Inbegriff der Welt erkannt hat als Leiden, als die Grundlage vom Leiden, als das Mittel zum Leiden, so soll man als das Mittel zur Aufhebung dieses Leidens die Erkenntnis der Grundwahrheiten bewerkstelligen. Darum heifst es: „Der Schmerz, sein ursächliches Aggregat, dessen Aufhebung und der Weg zu ihr, das sind für den Ârya [den überzeugungstreuen Buddhisten] die vier von Buddha erkannten Grundwahrheiten." — Was nun 1. den Schmerz betrifft, so ist er bekannt. — 2. Das ursächliche Aggregat ist die Ursache des Schmerzes; dasselbe ist zweifach: a) die Verknüpfung mit den Einflüssen, b) die Verknüpfung mit der Ursache. Was a) die Verknüpfung mit den Einflüssen betrifft, so wird sie befafst in folgendem Sûtram:

Die vier heiligen Wahrheiten.

1

„Was die übrigen Ursachen [aufser dem Substrate] betrifft, welche auf die Wirkung einfliefsen“, — d. h. mit einwirken; das Sein dieser einfliefsenden Ursachen besteht eben in ihrem Einflusse, — „so ist der Komplex der Ursache lediglich eine Frucht von ihnen“, nicht aber von irgendeinem Geistigen, das ist der Sinn des Sûtram. Es ist damit ähnlich wie mit der aus dem Samen als Ursache hervorgehenden Pflanze, welche aus dem Komplexe von sechs Elementen besteht, indem auf dem Elemente der Erde ihre Festigkeit und ihr Geruch beruht, auf dem Elemente des Wassers ihre Klebrigkeit und ihr Geschmack, auf dem Elemente des Feuers ihre Sichtbarkeit und Wärme, auf dem Elemente des Windes ihre Fühlbarkeit und Bewegung, auf dem Elemente des Äthers ihre Raumerfüllung und Hörbarkeit, auf dem Elemente der Jahreszeit die richtige Verbindung mit dem Erdboden usw. Was ferner b) die Verknüpfung mit der Ursache betrifft, so wird sie befafst in folgendem Sûtram: „Mögen sie nun entstanden sein, so lehren die *Tathâgata*'s, oder nicht entstanden sein, jedenfalls steht fest von diesen Qualitäten ihr Qualitätsein, und dieser Zustand des Feststehens der Qualitäten wird, wenn das Einschränken durch andere Qualitäten einfliefst, zu dem entsprechenden Zustande des gemeinschaftlichen Produktes.“ Das heifst nach der Meinung der *Tathâgata*'s, d. i. der Buddha's, steht in betreff der als Ursache und Wirkung auftretenden Qualitäten ihr als Ursache und Wirkung auftretendes Qualitätsein fest; es steht fest, mögen sie nun entstanden oder nicht entstanden sein. Wenn wir festhalten, dafs dasjenige, welches entsteht, während ein anderes bleibt, als die Wirkung von jenem als Ursache anzusehen ist, so ist die Erklärung des Wortes Qualitätsein wie folgt: sofern die Qualität der Wirkung, ohne die Ursache zu überschreiten, ihr Feststehen oder, wie das pleonastische Suffix *tâ* in *dharmatâ* besagt, ihren Zustand des Feststehens behauptet, kommt der Qualität der Ursache in betreff der Wirkung ein Einschränken zu. Um die Einwendung abzuschneiden, dafs ein Verhältnis von Wirkung und Ursache ohne ein Geistiges nicht möglich sei, heifst es dann weiter: von jenem entsprechenden oder analogen Zustande in dem Produkte, während die Ursache

besteht und jene Einschränkung einfliefst oder hinzutritt, steht jedenfalls, mögen nun die Qualitäten entstanden oder nicht entstanden sein, fest das blofse Qualitätsein, und von einem geistigen Vorsteher ist hierbei nichts zu merken, das ist der Sinn des Sûtram. So z. B. entsteht an dem Produkte unter jenem Einflusse und in Anknüpfung an die Ursache aus dem Samen der Stengel, aus dem Stengel das Rohr, aus dem Rohre das Schilf, aus dem Schilfe der Fruchtknoten, aus diesem die Knospe, hieraus die Blume, und hieraus die Frucht; es kommt aber nicht vor, dafs hierbei in einem äufsern ursächlichen Aggregate die Ursache, z. B. der Samen, oder die Wirkung, z. B. die Pflanze, sich als ein Denkendes gerierte 22 (*cetîyate*) und sich bewufst wäre, „ich bringe die Pflanze hervor", oder „ich bin von dem Samen hervorgebracht worden". Dasselbe nun gilt, wo es sich um die Verhältnisse des eigenen Selbstes handelt: auch hier hat man jene beiden ursächlichen 18 Faktoren [die Einflüsse und die Ursache] anzuerkennen. Vor uns liegt in dieser Sache noch ein Ozean von Erwägungen, aber wir übergehen ihn aus Furcht, unsere Arbeit zu weit auszudehnen. — Auf jene beiden bezieht sich dann 3. die Aufhebung [der Ursache des Leidens], auf welche sofort oder als der Aufgang der unbefleckten Erkenntnis die Erlösung erfolgt. — Das Mittel zu jener Aufhebung endlich ist 4. der Weg, welcher in der Erkenntnis der Wahrheit besteht, wie sie aus der Einprägung alles Bisherigen hervorgeht. „Dieses ist das höchste Geheimnis; ich habe es euch verkündet, da ihr mich nach dem Endziel des Sûtram befragtet; ihr aber, die ihr mich nach des Sûtram Endziel befragt habt, sollt Sûtra-Endzielende (*Sautrântika*'s) heifsen!" so sprach der verehrungswürdige Buddha, und daraus entstand der Name Sautrântika.

Schule der *Vaibhâshika*'s (Realisten).

Eine andere Klasse von Buddhisten sagt: „Wenn behauptet wird, dafs der Meister den Aufsendingen, den Gerüchen usw., und den Innendingen, nämlich den Skandha's der Gestalt usw., zwar die Realität nicht abgesprochen habe, jedoch, um ihre Unzuverlässigkeit zu bekunden, alles für leer erklärt und in diesem Sinne seine ursprünglichen Jünger belehrt habe, dafs er dann weiter einer zweiten Klasse, da er sie von dem Dämon, alles für Vorstellung zu halten, besessen sah,

zugestanden habe, die Vorstellung allein sei das Seiende, und dafs er endlich vor einer dritten Klasse, welche beides für real hielt, das Erschliefsbare als das Erkennbare bezeichnet habe, so ist das alles ein widersprechendes Gerede *(viruddhâ bhâshâ)*"; — weil sie diese Bezeichnung gebrauchen, sind sie selbst mit dem Namen *Vaibhâshika*'s benannt worden. Ihre eigene Erklärungsweise hingegen schlägt folgendermafsen die Augen auf. Es geht nicht an zu behaupten, dafs nur das Erschliefsbare das Erkennbare sei, weil dann nicht nur alles und jedes Wahrnehmbare ohne Realität wäre, sondern auch die Folgerung selbst nicht möglich wäre, da dem Bewufstsein der Durchdringung [auf welcher die Folgerung beruht] damit die Basis entzogen sein würde. Und nun noch der Widerspruch gegen die tatsächlich von aller Welt geübte Wahrnehmung! Es gibt also vielmehr zwei Arten von Dingen, durch Wahrnehmung erkannte und durch Denken erkannte; von diesen ist das Wahrnehmen seiner Natur nach unzweifelhaft und Beweisnorm, da es die Willkür ausschliefst; das Denken hingegen ist seiner Natur nach zweifelhaft und keine Beweisnorm, da es ein Erkennen durch Willkür ist. Darum heifst es:

„Die Wahrnehmung, da sie die Willkür ausschliefst
„Sowie den Irrtum, ist unzweifelhaft;
„Die Willkür fufst nur auf dem Schein der Dinge,
„Daher sie ohne Widerrede täuscht.
„Das Ding ist aufzufassen, und die Richtschnur
„Ist das Auffassen; was hiervon verschieden,
„Das ist nicht Ding noch Richtschnur, mag es auch
„Mitteilung, Folgerung, Sinn zum Ursprung haben."

23 — «Aber wenn das Zweifelhafte keine Beweiskraft haben soll, «wie kann dann überhaupt irgend jemand auf Grund desselben «eine Sache erkennen, und wie ist eine Verständigung unter «mehrern [durch Mitteilung] möglich?» — Dieser Einwurf ist nicht glücklich, da eine Erkenntnis durch Folgerung möglich ist ähnlich wie bei dem Zweifel, ob ein Ding, wenn es wie ein Edelstein glänzt, wirklich ein Edelstein ist, und eine Erkenntnis durch Mitteilung möglich ist, sofern sie

für eine indirekte, durch die Reihe der Mitteilenden erfolgende Perzeption gelten kann. Das Übrige, was diese Richtung betrifft, ist schon bei Besprechung der Sautrântika's vorgekommen, daher wir uns hier nicht noch einmal darüber verbreiten wollen.

Akkommodation an die Fassungskraft.

Man darf übrigens nicht behaupten, daſs eine solche auf Akkommodation an die Fassungskraft der Schüler beruhende Verschiedenheit der Unterweisung nicht auf richtiger Tradition beruhen könne. Denn es heiſst in der Auslegung des Bodhacittam:

„Die Unterweisungen der Welterleuchter, 19
„Akkommodierend sich an Sinn und Wille
„Der Leute auf verschied'ne Art und Weise,
„Erscheinen vielfach in der Welt gespalten.
„Verschieden sind die Tiefen und die Flachen,
„Daher mitunter, beiden Rechnung tragend,
„Verschieden sind die Lehren, ja sogar
„Das Dogma von dem zweiheitlosen Nichts."

Die zwölf Innensitze.

Daſs ferner nach der Lehre der Buddhisten die Verehrung der zwölf Innensitze die Seligkeit befördert, ist bekannt.

„Durch die so viele Güter wir gewinnen,
„Der Innensitze Zwölfheit ist es wert,
„Daſs man sie allerseits verehrt, was bliebe
„Auch sonst hienieden zu verehren übrig!
„Es sind die fünf Organe des Erkennens,
„Wozu des Handelns fünf Organe kommen,
„Dazu Manas und Buddhi, diese gelten
„Als die zwölf Innensitze bei den Weisen."

Summa der Lehre.

Wir schlieſsen mit der Darstellung, welche der *Viveka-Vilâsa* (der Zeitvertreib der Urteilskraft) von der Lehre der Buddhisten gibt:

„Buddha ist Gott nach Lehre der Buddhisten,
„Und alles wird im Augenblick vernichtet. —
„Als heilge Wahrheiten bezeichnen sie
„Vier Grundwahrheiten, nämlich folgende:
„Zuerst den Schmerz, hierauf die Innensitze;

„Sodann folgt was das Aggregat sie nennen,
„Und endlich noch der sogenannte Weg.
„Wir wollen sie der Reihe nach erklären.
„Schmerz ist das Schicksal aller im Saṃsâra,
„Und folgende fünf Skandha's ihr Bestand:
„Bewufstsein nebst Empfindung und Wahrnehmung,
„Sodann noch die Bestrebung und Gestaltung.
24 „Der Innensitze gibt es zwölf wie folgt:
„Fünf Sinnenkräfte und fünf Sinnendinge,
„Ton usw., hierzu der Verstand
„Und endlich noch der Innensitz der Pflicht.
„Wenn Liebe und die andern Leidenschaften
„Sich aggregieren in der Menschen Herzen
„Und als das Selbst und zu dem Selbst gehörig
„Auftreten, so heifst dies das Aggregat.
„Wenn die Vergänglichkeit von allem Streben
„Als feste Meinung Wurzel in uns schlägt,
„Das ist der Weg, den man ausfinden mufs,
„Den auch als die Erlösung sie bezeichnen. —
„Die Wahrnehmung und Folgerung lassen sie
„Als die zwei Normen des Erkennens gelten. —
„Vier Sekten der Buddhisten sind vorhanden,
„Die der Vaibhâshika's und die drei andern.
„Das Ding, durch die Erkenntnis aufgefafst,
„Steht beim Vaibhâshika in hohen Ehren.
„Das Ding ist, so sagt der Sautrântika,
„Durch Wahrnehmung nur fafsbar, nicht da draufsen.
„Der Yogâcâra kennt allein die Buddhi,
„In welcher die Gestaltungen auftreten.
„Die Madhyama's hingegen nehmen an,
„Dafs nichts Bestand hat, als nur die Empfindung. — 29
„Doch hierin sind sie einig alle vier,
„Dafs die Erlösung nur darin besteht,
„Dafs alle Leidenschaft wird ausgerottet,
„Nebst des Bewufstseins Strom und allem Wahne. —
„Die Regel der Buddhistenmönche ist:
„Der Lederschurz, der Wassertopf, der Kahlkopf,
„Das Lumpenkleid, die Mahlzeit vormittags,
„Das Konventikel und die rote Tracht."

# III. Die Ârhata's oder Jaina's.

## C p. 24—44. P p. 20—36.

Wider-
legung der
Dauer-
losigkeit.

Gegen diese Lehrmeinung der Schleppkleiderträger (Buddhisten) erheben sich die Kleiderlosen (Jaina's), indem sie, in gewissem Grade bei der Beharrlichkeit der Dinge beharrend, die Lehre von der Dauerlosigkeit angreifen. Wenn nämlich, so sagen sie, nicht irgendein beharrliches Selbst angenommen würde, so würde doch auch schon das Betreiben der Mittel zu irgendeinem irdischen Erfolge erfolglos bleiben. Denn dafs dabei ein anderer die Arbeit täte und ein anderer ihren Erfolg genösse, das läfst sich doch nicht annehmen. 25 Da nun vielmehr ich ebenderselbe bin, der ich vorher das Werk vollbrachte und jetzt die Frucht desselben geniefse, so ist damit für dieses Ich offenbar der Beweis erbracht, dafs es ein in der frühern und spätern Zeit Bestehendes und folglich Beharrliches ist; und somit kann die Theorie von der Dauerlosigkeit als einem blofsen Bestehen während des gegen die frühern und spätern Zeitteile isolierten Zeitmomentes bei besonnenen Jainagläubigen keinen Glauben finden. — Aber vielleicht wirst du dich folgendermafsen verteidigen: «Einem «Strome, der [wie unser Flufs aller Dinge] von Beweiskraft «getrieben wird, kann doch niemand Halt gebieten, das steht «als Regel fest. Nun haben wir oben in der Argumentation: «„alles was Existenz hat, ist dauerlos" usw. (oben S. 207 fg.) «die Dauerlosigkeit bewiesen; und hieraus folgt weiter, dafs «es nur auf der Zugehörigkeit zu einer und derselben «Kontinuitätsreihe beruht, wenn ein früheres Bewufstsein «der Täter des Werkes, und ein späteres Bewufstsein der

«Geniefser der Frucht ist. Dieser Satz aber beweist nicht «zuviel [nämlich, dafs jedes Spätere die Wirkung von jedem «Frühern sein könne], weil er eingeschränkt wird durch das «Gesetz des Zusammenhanges der Ursache mit ihrer Wirkung. «Dieses geht so weit, dafs, wenn man Mango-Kerne in süfsem «Safte einweicht und sie dann in den gepflegten Boden sät, «bei der Entwicklung zu Staude, Stamm, Ast, Zweig und «Schöfsling durch diese Reihe als Vermittelndes die Frucht «jene Süfsigkeit zeigen mufs; oder dafs, wenn man den Samen «der Baumwollenstaude mit rotem Lack übergiefst, durch «Vermittelung der Staude usw., die Baumwolle jene Röte an «sich zeigen mufs. Daher es heifst:

«„Da, wo in der Verkettung der Momente
«„Ein Eindruck ist der Werke eingedrungen,
«„Da mufs er sich bis hin zur Frucht entwickeln,
«„Wie bei der Baumwolle die rote Farbe.
«„Wenn in die Blüte des Zitronenbaumes
«„Der Saft von rotem Lack geträufelt wird,
«„So wird dort eine Kraft von ihr empfangen;
«„Du siehst ja, wie sie in der Frucht sich zeigt."»

— Auch diese Einwendung ist nur dem Ergreifen eines Stroh- 21 halmes ähnlich und geht an folgendem Dilemma zugrunde. Oben, wo ihr das Beispiel von der Wolke gebrauchtet (oben S. 207 fg.), sollte da die Dauerlosigkeit durch jenen Beweis allein bewiesen werden, oder zum Teil auch durch andere Beweise? Ersteres geht nicht; denn da die von dir beliebte Dauerlosigkeit mitunter auch unmerklich besteht, so pafst auf solche Fälle dein Beispiel nicht, und kann folglich auf sie auch jene Argumentation keine Anwendung finden. Aber auch letzteres geht nicht an; denn wenn die Dauerlosigkeit nicht allerwärts auf eine und dieselbe Weise bewiesen wird (lies: *kshaṇikatva-asiddhau*), so wird deine auf die Existenz im ganzen sich erstreckende Folgerung damit hinfällig; wozu noch kommt, dafs, wenn wir mit dir das Wesen der Existenz in das Vollbringen einer bezweckenden Tat legen, auch z. B. der Bifs einer geträumten Schlange, sofern er eine bezweckende 26 Tat [nämlich die Beängstigung] vollbringt, Existenz haben

mufs. Darum ist mit Recht gesagt worden, Existenz hat nur, was Entstehen, Vergehen und Bestehen besitzt [nicht aber das Dauerlose]. — Man könnte einwenden: «Die Dauerlosigkeit «läfst sich doch auch daraus erweisen, dafs im andern Falle «das Ding die [der Erfahrung] widersprechenden Qualitäten «der Fähigkeit [jederzeit zu vollbringen, was es jetzt vollbringt] «und der Unfähigkeit [jemals zu vollbringen, was es jetzt «nicht vollbringt, vgl. oben S. 208] besitzen müfste.» — Aber auch dieser Einwand ist nicht stichhaltig; denn da wir nach unserer Relativitätstheorie (*Syâdvâda*, unten S. 255 fg.) die Lehre von der Relativität *(anaikântatâ)* alles Seienden ausdrücklich aufstellen, so fällt der Widerspruch weg. Wenn ferner oben geredet wurde von dem Beispiele der Baumwolle usw. [bei der die Färbung des Samens sich in der Frucht wieder zeigen soll wegen Zugehörigkeit beider zur selben Kontinuitätsreihe], so ist das eben ein blofses Gerede, da eine Begründung fehlte, und wir auch in solchen Fällen die Vernichtung des gegen das Vorhergehende und Nachfolgende isolierten Augenblicks nicht zuzugeben brauchen. Hierzu kommt, dafs eine Kontinuität ohne einen Träger dieser Kontinuität den Weg des Beweises nicht betreten kann. Daher es heifst:

„Nur, wo gleichartige und aus einander
„Entsprungene, durch der Verwandtschaft Band
„Verknüpfte Individuen sich finden,
„Da, und nur da, ist Kontinuität."

Auch kann dabei die Einschränkung auf das Kausalitätsverhältnis nicht hindern, dafs daraus zu viel folgen würde. So würde z. B. für Lehrer und Schüler [da sie als Ursache und Wirkung mit einander verbunden sind] folgen müssen, dafs der Schüler mit seinem Bewufstsein die in dem Bewufstsein des Lehrers entstandenen Gedanken durch Erinnerung wieder erweckte [gleich als hätten beide nur ein Bewufstsein], und dafs er die Frucht geniefsen müfste von den Werken, die jener vollbracht hätte. Somit würde aus eurer Theorie folgen, dafs Getanes unvergolten bliebe und Ungetanes vergolten würde. Darum sagt *Siddhasena-vâkya-kâra* (der Verfasser der Reden des Siddhasena):

„Schuldnichtbestrafung und Unschuldbestrafung,
„Seinsauflösung, Erinnerungsvernichtung,
„Das alles übersieht der gute Mann
„Und hält all diesen Mängeln gegenüber
„An seiner Augenblicksvernichtung fest.
„Das ist denn doch der Willkür höchster Gipfel!“

Aber noch mehr. Nach der Theorie von der Dauerlosigkeit besteht zur Zeit des Erkennens das Erkannte nicht mehr, und zur Zeit des Erkannten das Erkennen noch nicht, so dafs das Verhältnis zwischen Auffassendem und Aufgefafstem zur Unmöglichkeit wird, und wir nur dem ganzen Weltlaufe gute Nacht sagen können. Denn es ist doch nicht daran zu denken, dafs beide gleichzeitig wie das linke und das rechte Horn vorhanden wären, da sie dann so wenig wie diese als Ursache und Wirkung mit einander verbunden sein könnten, und folglich bei dem Aufzufassenden (lies: *grâhyasya*) die fundamentale Bedingung (oben S. 224) nicht statthaben würde. Oder meint ihr vielleicht, dafs auch bei Verschiedenheit der Zeit eine Auffassung stattfinden könne, indem das Objekt sein Abbild in das Bewufstsein überträgt? Auch das ist kein guter Ausweg. Denn wie das Dauerlose die Grundlage bilden soll für die Eintragung eines Abbildes in das Bewufstsein, ist 22 schwer zu sagen, so dafs ihr bei der Theorie des Erkennens mittels des Abbildes eine Abweisung erfahrt, während auch bei der Theorie des Erkennens ohne Abbild, soll die Sache überhaupt zustande kommen, ein Stillehalten während der Prozedur des Erkennens unumgänglich ist. Nämlich die Wahrnehmung ist ein Prozefs, durch welchen das vorher ohne Ab- 27 bild des Objekts gewesene Bewufstsein nachher individuell von der jedesmaligen Ichheit als das Bewufstsein des Kruges usw. durchgenossen, nicht aber wie bei dem Spiegel von einem blofsen Spiegelbilde überflogen wird. Soll ferner der Prozefs darin bestehen, dafs das Bewufstsein nur in passiver Weise von dem Abbilde des Objektes in Besitz genommen wird, nun, dann können wir den Bezeichnungsweisen des Dinges als fern, nahe usw. ein *requiescat in pace* zurufen (*jalâñjalir vitîryeta*). Und tut nur nicht, als ob dies Wasser auf eure Mühle wäre, denn die Tatsache, dafs wir den Berg als ferner

oder näher, als lang, breit usw. bezeichnen, bleibt unanfechtbar und läfst sich nicht in Schlaf lullen. Und es hilft auch nichts zu sagen, dafs derartige Bezeichnungen möglich sind, weil das Bewirkende des Abbildes jene Ferne usw. als Eigenschaft besitze, da dieselben in einem blofsen Spiegelbilde doch nicht zum Ausdrucke kommen können.

Aber noch mehr! Soll die durch die Sache erzeugte Erkenntnis deren Gestaltetsein als Blau usw. reproduzieren, nun so mufs sie auch deren Bewufstlosigkeit reproduzieren und somit konsequenterweise selbst bewufstlos sein. Ja, du möchtest gerne die Pflanze haben und willst doch ihre Wurzel nicht, das ist dein grofses Unglück. Oder wirst du vielleicht, um jenem Fehler zu entgehen, die Behauptung aufstellen, das Bewufstsein reproduziere jene Bewufstlosigkeit des Objektes nicht; nun, dann würde sie überhaupt nicht erkannt werden; und so gilt von dir der Spruch, dafs, während du das eine aufbauest, ein anderes einstürzt. Aber vielleicht sagst du: «Gut! es braucht ja gar keine Auffassung der Bewufstlosig-«keit stattzufinden, und unser Streit ist geschlichtet; und wenn «wir dieselbe nicht auffassen, während wir die Gestaltung als «Blau usw. auffassen, so mag das daran liegen, dafs beide «verschiedenartig oder doch nicht ganz gleichartig sind.» Also die Gestaltung als Blau wird aufgefafst, und die Bewufstlosigkeit wird nicht aufgefafst; nun, dann kann letztere auch nicht der erstern als Bestimmung anhaften, oder du mufst annehmen, dafs es genügt eine einzige Säule aufzufassen, um alle drei Welten, so unbekannt sie dir bleiben, aufgefafst zu haben, indem sie jenen ja als Bestimmung anhaften können.

Alle diese erkenntnistheoretischen Fragen sind von Pratâpacandra und andern Nachfolgern des Arhant in Werken wie dem *Prameyakamalamârtaṇḍa* (der Sonne für die Lotosblüte der Erkenntnistheorie) ausführlich erörtert worden; daher wir ihnen hier aus Furcht, dafs unser Buch zu umfangreich werde, nicht weiter nachgehen.

---

Wer also nach dem höchsten Ziele des Menschen Begehren trägt, der mufs nicht den Weg des Sugata einschlagen, sondern dem des Arhant den Vorzug geben. Was nun zu-

nächst das Wesen des Arhant betrifft, so ist dasselbe von *Arhaccandrasûri* im *Âptaniçcayâlaṅkâra* (dem Schmuck des, der die Gewifsheit erlangt hat) folgendermafsen ausgeprägt worden:

Allwissenheit des Jina.

„Allwissend ist er und hat überwunden 23
„Die Leidenschaften, ihn ehrt alle Welt,
28 „Er legt die Dinge aus nach ihrem Wesen,
„Ein Gott ist Arhant, ja der höchste Herrgott."

— «Aber kein Mensch, und wäre er noch so vortrefflich, «kann doch mit dem Prädikate allwissend eine Zulassung in «die Schranken des Beweisbaren erlangen, da er innerhalb «der fünf der Erkenntnis der Wahrheit dienenden Beweismittel «*(pratyaksham, anumânam, çabda. upamânam, arthâpatti)* nicht «aufzeigbar ist. Und in diesem Sinne sagen die Anhänger «des Tutâta [d. h. des Mîmâṅsâ-Lehrers Kumârila]:

«„1) Zunächst wird nicht durch Wahrnehmung erkannt
«„Allwissenheit zur Zeit von unsres Gleichen.
«„2) Auch zeigt sich nicht ein Teil derselben oder
«„Ein Merkmal, daraus sie zu folgern wäre.
«„3) Auch kein Gebot der Vedaoffenbarung
«„Nennt einen ewig alles Wissenden,
«„Und auch die Sacherklärungen des Veda
«„Sind nirgends diesem Gegenstand gewidmet.
«„Auch Abhandlungen, deren Zweck ein andrer,
«„Erwähnen nirgendwo sie nebenbei.
«„Auch Wiederholungsstellen zeigen nirgends
«„Allwissenheit, da sie vorher nicht vorkam.
«„Auch ist als zeitlich der Allwissende
«„Nicht Inhalt der zeitlosen Vedalehre.
«„Durch künstliche, unwahre Rede aber
«„Kann er uns doch nicht aufgeheftet werden.
«„Und wird vielleicht er durch sein eigen Wort
«„Von andern als allwissend angenommen?
«„Was hilft, dafs zur Bewährung seiner Worte
«„Er auf sein eigen Zeugnis sich beruft?
«„Sein Wort ist wahr, weil er allwissend ist,
«„Allwissend ist er, weil er selbst es sagt!
«„Wie kann sich beides gegenseitig stützen,
«„Wenn nicht ein andrer Grund Gewähr uns leistet?

«„Wer aber auf die grundlose Bezeugung
«„Von solchen, welche nicht allwissend sind,
«„Ihn als «allwissend» sich empfehlen läfst, —
«„Der weifs wohl nicht, was dieses Wort bedeutet.
«„4) Und ferner durch Vergleich vermöchten wir
«„Nur dann ihn als allwissend zu erkennen,
«„Wenn irgend etwas, was ihm ähnlich sähe,
«„Uns zu beobachten hier möglich wäre.
«„5) [Wollt endlich die Allwissenheit des Meisters
«„Durch Selbstverständlichkeit ihr uns erweisen,
«„Weil so nur ein Allwissender kann lehren,
«„So läfst sich sagen mit demselben Rechte:]
«„Auch Buddha's Unterweisung, die er gibt
«„Betreffend das, was Recht und Unrecht ist,
«„Auch sie scheint unbegreiflich seinen Schülern,
«„Besäfse er nicht die Allwissenheit."»

29 Hierauf erwidern wir. Wenn behauptet wurde, dafs die fünf der Erkenntnis der Wahrheit dienenden Beweismittel in dieser Frage uns im Stiche liefsen, so ist das nicht wahr; vielmehr ist z. B. eine Folgerung vorhanden, welche das wirkliche Vorhandensein jener Allwissenheit beweist (lies: *tat-sadbhâva-âvedakasya*). Nämlich irgendeine Seele wird alle Dinge offenbaren müssen, vorausgesetzt, dafs es in ihrer Natur liegt dieselben zu erkennen, wofern sie die Überzeugung 24 gewährt, dafs die Hindernisse des Erkennens beseitigt sind. Beweis: alles, vorausgesetzt, dafs es in seiner Natur liegt etwas zu erkennen, mufs, wenn es die Überzeugung gewährt, dafs die Hindernisse des Erkennens beseitigt sind, die betreffende Sache offenbaren; wie z. B. die Erkenntnis durch das Sehen, vorausgesetzt, dafs die Hindernisse der Augenkrankheit usw. beseitigt sind, die Gestalten offenbaren mufs. Nun gibt es eine gewisse Seele, welche, immer vorausgesetzt, dafs es in ihrer Natur liegt, die Dinge zu erkennen, die Überzeugung gewährt, dafs die Hindernisse des Erkennens beseitigt sind. Folglich mufs diese Seele alle Dinge zur Offenbarung bringen. — Was zunächst unsere Voraussetzung betrifft, dafs es in der Natur der Seele liege, den ganzen Inbegriff aller Dinge zu erkennen, so können wir diese Voraus-

setzung beweisen. Denn erstlich folgt es aus ihrer Kraft, Gesetze des Handelns zu geben, da dieselbe nicht möglich sein würde ohne die gewonnene Erkenntnis aller Zwecke. Zweitens folgt es auch daraus, dafs wir in unserer Lehre den alle Existenz durchdringenden Lehrsatz aufstellen können, dafs alles seinem Wesen nach die Relativität besitzt, weil es Existenz besitzt. [Aber, da der zweite Grund die Anerkennung unserer Lehre voraussetzt, so halten wir uns, um euch Anhänger der Mîmâṅsâ zu widerlegen, an den ersten Grund, welcher aus euerm eigenen Lehrgebäude geschöpft ist.] Nämlich die Vorschrift des Handelns betrifft, und erkennt folglich, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, alles Feine, Verborgene und Entlegene; wer in dieser Weise, wie die Lehrer der Zeremonien-Mîmâṅsâ es tun, eine auf allen gebotenen und verbotenen Wandel bezügliche Kenntnis der Objekte aller Zwecke voraussetzt, der beweist damit, dafs er der Seele die Naturfähigkeit zuerkennt, den Inbegriff aller Dinge zu erkennen. — Ferner aber ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dafs die der Erkenntnis aller Dinge entgegenstehenden Hindernisse beseitigt werden können, da wir selbst in der Dreiheit der vollkommenen Erkenntnis usw. einen besondern Apparat besitzen, welcher die Beseitigung jener Hindernisse zu bewirken imstande ist. — Mit dieser Scheuche kann man dann auch schüchternere Angriffsversuche verscheuchen.

Man könnte uns entgegenhalten: «Ihr sagtet, dafs ver-«möge der Vernichtung der Hindernisse eine alles befassende, «deutliche und im vollen Sinne anschauliche Erkenntnis ent-«stehe; dieses aber ist ungereimt, da ein allwissendes Wesen, «weil es [seinem Wesen nach und folglich] von jeher erlöst «sein müfste, jene Hindernisse gar nicht an sich haben kann.» — Aber dem ist nicht so, weil ein von jeher Erlöster überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit ist. Der Allwissende kann nicht ein von jeher Erlöster sein, eben weil er so gut wie alle andern Erlösten, erlöst worden ist. Von einem Erlösten nämlich kann man nur reden, sofern es einen Gebundenen gibt; wer nie ein Gebundener war, wie z. B. der Raum, kann auch kein Erlöster sein. — «Aber ein anfangloses Wesen

Polemik gegen den Theismus.

«läfst sich doch daraus erweisen, dafs es für die Reihenfolge
30 «der geschaffenen Dinge, wie die Erde usw., einen Schöpfer «geben mufs. Denn die Erde usw. setzt doch eine bewirkende «Ursache voraus, weil sie, ebenso wie z. B. der Krug, eine «Wirkung sein mufs.» — Auch das ist nicht durchschlagend, weil es sich eben nicht beweisen läfst, dafs die Welt eine Wirkung sei. Denn ihr könnt nicht behaupten, dafs sie es sein müsse, weil sie aus Teilen zusammengesetzt sei, da diese Behauptung sich in folgendem Polylemmanetze verfängt. Nämlich wenn ihr behauptet, das Ganze bestehe aus den Teilen, soll dieses 1. eine Verbindung des Ganzen mit den Teilen oder 2. eine Inhärenz des Ganzen in den Teilen oder 3. ein Entstandensein des Ganzen aus den Teilen oder 4. eine Inhärenz des Ganzen in den Teilen als Substanz oder 5. das Objektsein der die Teile enthaltenden Vorstellung bedeuten? Alle diese Annahmen sind unzulässig aus folgenden Gründen. 1. Das Entstandensein des Ganzen läfst sich nicht daraus folgern, dafs es mit den Teilen verbunden ist, weil dies nicht allgemein gilt, indem z. B. der Äther (Raum) zwar mit den Dingen verbunden, darum aber doch nicht entstanden ist; 2. auch nicht daraus, dafs das Ganze den Teilen inhäriert, indem dieses scheitert an der Allgemeinheit *(sâmânyam)* und ähnlichen Kategorien, welche den Dingen inhärieren ohne doch entstanden zu sein; 3. auch nicht daraus, dafs es aus den Teilen entstanden ist, weil das eben ist, was wir beweisen wollten; 4. auch nicht daraus, dafs das Ganze den Teilen als Substanz inhäriert, weil ihr damit nicht durchschlüpft ohne mit dem Halse an einem der beiden Riegelhaken des folgenden Dilemmas hängen zu bleiben. Soll nämlich die Inhärenz in den Teilen als Substanz eine Substanzialität bedeuten, welche blofs mit der Inhärenz eine Verbindung eingeht, oder soll damit ein Substanzsein, welches einem andern inhäriert, [als Grund der Inhärenz] bezeichnet werden? Ersteres scheitert wiederum z. B. an dem Äther (Raum), indem dieser auch eine Substanz ist und doch seinen Qualitäten inhäriert. Letzteres hingegen ist wiederum das, was eben zu beweisen ist. Denn eben was ihr als „jenes andere“ bezeichnet, das ist die Ursache der Inhärenz und somit die Summe der Teile,

und wie aus diesen das Ganze entsteht dadurch, dafs es ihnen inhärierend wird, das eben solltet ihr uns begreiflich machen. Wir sagen dies nur, sofern wir uns eurer Meinung akkommodieren, denn in Wahrheit gibt es überhaupt keine 25 Inhärenz, da kein Beweis dafür zu erbringen ist; 5. auch nicht daraus, dafs das Ganze das Objekt der die Teile enthaltenden Vorstellung sei, indem dies nicht allgemein gilt, z. B. nicht von der Seele, welche zwar das Objekt der die Teile enthaltenden Vorstellung [von ihren verschiedenen Qualitäten], darum aber doch nicht als Wirkung entstanden ist. Ihr könnt aber auch nicht annehmen, dafs die Seele in Wahrheit ohne Teile sei, und dafs sie nur vermöge ihrer Verbindung mit den aus Teilen bestehenden Dingen in uneigentlichem Sinne das Objekt der die Teile enthaltenden Vorstellung genannt werde; denn wäre die Seele wirklich ohne Teile, wie z. B. das Atom, so könnte sie nicht allgegenwärtig sein.

Ferner: ist es ein einziger Schöpfer, den ihr beweisen wollt, oder ist derselbe von andern Ursachen nicht unabhängig (lies: *asvatantra*)? Im erstern Falle setzt ihr euch in Widerspruch mit der Erfahrung, welche zeigt, dafs z. B. ein Palast oder dergleichen das Werk vieler Menschen, des Baumeisters usw., zu sein pflegt. Im andern Falle ist zu bemerken, dafs, wenn, wie ihr behauptet, die Entstehung der ganzen Welt von ihm herrührt, andere Ursachen anzunehmen überflüssig ist. Darum heifst es in der *Vita-râga-stuti* (Lobpreis des von Leidenschaft Befreiten, d. h. des Arhant):

„Dafs es nur einen ewigen Weltenschöpfer,
„Allgegenwärtig, frei und wahrhaft gebe,
31 „Ist eitle Lüge, die nur solche blendet,
„Die deine Unterweisung nicht genossen.“

Und an einer andern Stelle heifst es:

„Wenn einen Schöpfer es aus freiem Willen gäbe,
„Dann liefse sich auch ohne Stroh die Matte schaffen.
„Was kannst du schaffen oder auch die Zimmerleute?
„Und doch schuf peremptorisch diese Welt ein Geist!“

Es ist somit richtig, wenn wir oben behaupteten, dafs, indem kraft der schon erwähnten Dreiheit der Ursachen die Hindernisse zunichte werden, die Allwissenheit sich einstellt. Man darf aber nicht meinen, als wenn jene Dreiheit der vollkommenen Schauung usw. nicht möglich sei, weil doch kein anderer, der sie lehren könne, vorhanden sei; denn jene Erkenntnis aller Dinge mittels der Dreiheit entspringt aus der von einem frühern Allwissenden überkommenen Lehre. Wenn hierbei der Allwissende auf der Dreiheit, und die Dreiheit wiederum auf dem Allwissenden beruht, so ist hierin kein Zirkelschlufs oder ähnlicher Fehler zu finden, denn wir selbst lehren, dafs die Reihe der auf einander folgenden und einander bedingenden Lehren und Allwissenden ähnlich wie bei Samen und Pflanze eine anfanglose ist. Doch genug davon.

Die drei Edelsteine.

Was jene unter dem Namen „der drei Edelsteine" bekannte Dreiheit der vollkommenen Schauung usw. betrifft, so wird dieselbe in dem *Paramâgamasâra* (dem Inbegriff der höchsten Überlieferung), welcher hauptsächlich eine Sammlung der Aussprüche des Arhant enthält, mit den Worten geschildert: „Vollkommene Schauung, vollkommene Erkenntnis, vollkommener Wandel sind der Weg zur Erlösung." Dies wird von *Yogadeva* folgendermafsen ausgelegt:

## A. Die vollkommene Schauung.

*Samyagdarçanam.*

Wenn so wie der Begriff der Seele usw. in Wirklichkeit ist, von einem Arhant der Begriff dieser Prinzipien dargelegt worden ist, und man dieser Darlegung einen von entgegengesetzten Neigungen freien und keines Wechsels mehr fähigen Glauben schenkt, so heifst dieser Glaube das vollkommene Schauen. Und so sagt auch das *Tattvârtha-sûtram:* „Der die Prinzipien als Inhalt habende Glaube ist die vollkommene Schauung." Und anderweit heifst es:

„Die Lust an den Prinzipien, wie der Jina sie 26
„Verkündigte, heifst der vollkommene Glaube;
„Entstehen kann er aus Naturanlage,
„Wie auch durch Übermittlung eines Lehrers."

Unter „Naturanlage“ ist das zu verstehen, was der Seele ohne fremde Unterweisung eigen ist; hingegen „die Übermittlung“ betrifft diejenige Erkenntnis, welche durch fremde Unterweisung in Gestalt von Erläuterung usw. erzeugt wird.

*Samyag-jñânam.*

### B. Die vollkommene Erkenntnis.

Wenn die Kategorien der Seele usw. in der Beschaffen-32 heit, wie sie wirklich bestehen, ungestört durch Verblendung und Zweifel erfafst werden, so ist das die vollkommene Erkenntnis. Denn es heifst:

> „Wenn die Prinzipien, wie in Wirklichkeit
> „Sie sind, sei's in der Kürze, sei's ausführlich,
> „Erkannt sind worden, so bezeichnen dies
> „Die Weisen als vollkommene Erkenntnis.“

Diese Erkenntnis ist fünffach, indem sie zerfällt in: Verständnis, Offenbarheit, Bestimmtheit, Seelenaustausch und Absolutheit. Darum heifst es: „Verständnis, Offenbarheit, Bestimmtheit, Seelenaustausch und Absolutheit bilden das Erkennen.“ Ihre Bedeutung ist wie folgt. Das Verständnis *(mati)* ist dasjenige, wodurch man, nach vollbrachter Vernichtung der Hindernisse des Erkennens, mit Sinnen und Verstand tätig die Dinge versteht. — Offenbarheit *(çrutam)* ist die nach vollbrachter Vernichtung der Hindernisse des Erkennens mittels des Verständnisses erzeugte offenbare Erkenntnis. — Bestimmtheit *(avadhi)* ist das auf Grund der vollbrachten Vernichtung dessen, was durch die Eigenschaften der unvollkommenen Erkenntnis usw. bedingt wird, auf ein bestimmtes Objekt gerichtete Erkennen. — Der Seelenaustausch *(manaḥparyâya)* ist das nach vollbrachter Vernichtung des Neidesschleiers als eines Hindernisses des Erkennens klare und deutliche Erkennen dessen, was die Seele eines andern bewegt. — Die Absolutheit *(kevalam)* ist die mit anderer Erkenntnis unvermischte Erkenntnis desjenigen Wesens, um dessen willen die Büfser die besondern Werke der Bufse betreiben. Hierbei erfolgt zuerst das Glauben, sodann aber das Schauen. Darum heifst es:

„Die sich und andere durchleuchtende
„Erkenntnis ist unwiderlegbar Richtmafs:
„Sie ist ein Schauen oder auch ein Glauben,
„Zwiefach nach der Gewifsheit des Erkannten."

Was im übrigen die Unterabteilungen bei dieser Einteilung betrifft, so sind dieselben des weitern in dem erwähnten Lehrkanon selbst nachzusehen.

### C. Der vollkommene Wandel.

*Samyak-caritram.*

Wenn in seinem Bemühen, das die Seelenwanderung bedingende Werk auszurotten, der mit Glauben und Erkenntnis Ausgerüstete alle ein Verfallen ins Böse bewirkenden Taten meidet, so heifst dies der vollkommene Wandel. Ausführlich schildert denselben der Arhant wie folgt:

„Dafs alle Werke niedrigen Antriebes
„Man stets vermeide, heifst der gute Wandel.
„Sofern er das Nichttöten usw.
„Befafst, zerlegt er sich in fünf Gelübde:
„Sie sind: Nichttöten, Wahrhaftsein, Nichtstehlen,
„Enthaltsamkeit und auf Besitz Verzichtung.
3 „Dafs man sich hütet aus Fahrlässigkeit
„Irgendein lebend Wesen umzubringen,
„Es sei beweglich oder unbeweglich,
„Dies nennt man das Gelübde des Nichttötens.
„Dafs freundlich, heilsam sei und wahr die Rede, 27
„Darin besteht des Wahrhaftseins Gelübde.
„Das unfreundliche, ungütige Wort
„Kann, wenn auch wahr, doch nicht für wahrhaft gelten.
„Dafs man nicht nimmt, was einem nicht geschenkt ward,
„Macht das Gelübde des Nichtstehlens aus.
„Besitz ist Leben in den Aufsendingen;
„Wer ihn uns raubt, schlägt unser Leben nieder.
„Dafs man bei Himmels- und bei Fleischeslust
„Auf Tun, Erlauben und Vollbringenlassen
„Verzichtet in Gedanken, Wort und Werken,
„Macht aus achtzehnfach die Enthaltsamkeit.
„Dafs man nicht blind nach dem, was nicht ist, trachtet,
„Ist erst die völlige Besitzverzichtung;

„Denn auch das, was nicht ist, vermag den Geist,
„Wenn blind wir nach ihm trachten, zu verwirren.
„Dies ist die Summa der fünf Hauptgelübde,
„Die, wenn sie durch die fünf Verwirklichungen
„Der Reihe nach fünffach verwirklicht werden,
„Uns einen ewigen Platz im Himmel sichern."

Auch diese fünf Verwirklichungen werden des weitern ausführlich durchgegangen, wobei es z. B. [mit Bezug auf das zweite Gelübde] heifst:

„Wer los sich sagt von Spott, Begierde, Furcht
„Und Zorn und dabei ohne Unterlafs
„Vor Augen hat des Wahrhaftseins Gelübde,
„Wird es verwirklichen auch durch die Rede."

Das also sind die drei Edelsteine des vollkommenen Schauens, Erkennens und Wandelns, welche nur in ihrer Vereinigung, nicht aber vereinzelt die Erlösung vollbringen, ähnlich wie die Kenntnis eines Elixiers, der Glaube daran und die Anwendung desselben [wir lesen mit Cowell: *rasâyana-jñâna-çraddhâ-avacâraṇâni*] nur zusammengenommen, nicht aber vereinzelt, die Wirkung des Elixiers vollbringen.

---

*jîva* und *ajîva*, Seele und Nichtseele.

Bei den Jaina's werden zunächst in summarischer Weise zwei Prinzipien aufgestellt unter den Namen Seele und Nichtseele, wobei die Seele als wesentlich bewufst, die Nichtseele als wesentlich unbewufst gilt. Daher sagt *Padmanandin:*

„Die beiden obersten Prinzipien sind
„Geist und Nichtgeist, wer sie trennt, der hat Einsicht,
„Denn er begehrt, was zu begehren ist,
„Und was zu meiden ist, weifs er zu meiden.
34 „Zu meiden ist die Leidenschaft des Handelns
„Und ihre Wirkung, als das Reich des Toren.
„Was zu begehren, ist das höchste Licht,
„Mit Energie als höchstem Ideale."

Die „Energie" besteht in der intellektuellen Anschauung, welche die Umwandlung in die angeborene Geistwesenheit

sich zu eigen macht. Sofern jedoch die Seele infolge der auf gegenseitiger Lokalisation beruhenden Bindung an die Räumlichkeit mit ihrem empirischen Handeln eins geworden ist, erscheint diese Energie als das den Übergang in ein Anderssein bewirkende Ideal. Nämlich die Geistigkeit ist allen Seelen ohne Ausnahme gemeinsam; und wenn man daher auch, — sofern, kraft der Beruhigung, Vernichtung und Vernichtung mit Beruhigung verbunden, die Seele zu einer beruhigten, vernichtungbesitzenden, vernichtung- und beruhigungbesitzenden wird, und sofern sie kraft des Emporstrebens [in der Seelenwanderung] zu einer anders als befleckt gestalteten wird, — von einer ungewandelten Seele und einer umwandelbaren Seele zu reden sich genötigt sieht, so bleibt doch jene Geistigkeit ihre eigene Natur. Daher sagt *Vâcaka Âcârya* (der doctor mellifluus): „Der beruhigungsreiche und vernichtungsreiche Zustand und der gemischte sind die Existenz der Seele, sowie auch der aufstrebende und wandelhafte.“ Derjenige Zustand der Seele, welcher entsteht, wenn eine kein Aufsteigen mehr in der Seelenwanderung verschaffende Beruhigung von den Werken eintritt, heifst der beruhigungsreiche, vergleichbar der Klärung des Wassers, nachdem der dasselbe trübende Schlamm durch Zusetzung von Kataka-Nufs (Strychnus potatorum) und ähnlichen Stoffen zu Boden geschlagen worden ist. Der Zustand, welcher entsteht, wenn die Vernichtung der Werke vollbracht worden ist, heifst der vernichtungsreiche, wie z. B. die Erlösung. Der beider Wesen an sich tragende Zustand heifst der gemischte, wie z. B. das zur Hälfte Geklärtsein des Wassers. [Nach diesem Beispiele scheint der dritte, gemischte Zustand in einer Mischung des ersten und zweiten mit dem vierten und fünften zu bestehen, während er oben als eine Mischung des ersten mit dem zweiten erschien.] Der Zustand, welcher durch das Aufstreben in der Seelenwanderung mittels der Werke entsteht, heifst der aufstrebende. Der die Beruhigung von den Werken usw. noch nicht kennende, der Seele von Natur an eigene Zustand der Geistigkeit usw. heifst der wandelhafte. In diesen Zuständen liegt die „Existenz“ der je nach Umständen glücklichen oder unglücklichen Seele, d. h. ihre Wesenheit, ihre

Naturbeschaffenheit beschlossen; das ist der Sinn des obigen Sûtram. Darum heifst es in dem *Svarûpa-sambodhanam* (der Belehrung über die Naturbeschaffenheit):

„Getrennt vom Wissen und doch nicht getrennt,
„Getrennt und nicht getrennt gewissermafsen,
„Ursprünglich Wissen und letztendlich Wissen, —
„So wird die Seele in uns hier beschrieben."

— «Aber von den Zuständen des Getrenntseins und Nicht-«getrenntseins, welche sich gegenseitig ausschliefsen, kann «doch nur der eine oder andere der wirkliche sein, und es «geht nicht, der Seele beide als wesentlich zuzuerkennen.» — Diese Einwendung trifft nicht zu, weil eurer Bestreitung der 35 Beweis fehlt. Denn nur die Wahrnehmung, dafs dem nicht so sei, würde einen triftigen Einwurf bilden, eine solche aber gibt es nicht; dafs vielmehr alle Substanzen aus mancherlei Essenzen bestehen, ist nach unserer Relativitätstheorie eine ausgemachte Sache. Doch genug davon.

Die fünf Entitäten.

Andere Anhänger dieser Schule wiederum lehren eine andere Einteilung als die in Seele und Nichtseele, indem sie die fünf Entitäten *(astikâya)* der Seele, des Raumes, des Verdienstes, des Nichtverdienstes und der Korpuskeln unterscheiden. Sofern diese fünf Prinzipien mit den drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] in Verbindung treten, kommt ihnen ein Bestehen zu, und sofern sie ähnlich wie der Leib an verschiedene Örtlichkeiten gebunden sind, kommt ihnen ein Körper zu.

1. Seele.

Was nun zunächst 1. die Seelen betrifft, so gibt es zwei Arten derselben, solche, welche wandern und solche, welche erlöst sind. Wandernde Seelen sind diejenigen, welche dem Gesetze unterliegen, aus einem Dasein immer in ein anderes überzugehen. Dieselben sind von zweierlei Art, verstandhafte 29 und verstandlose; die verstandhaften sind solche, welche Bewufstsein, d. h. die Fähigkeit des Lernens, Handelns, Redens und Nehmens besitzen; die, welche dasselbe entbehren, heifsen die verstandlosen. Diese verstandlosen sind von zweierlei Art, je nachdem sie beweglich oder unbeweglich sind. Die beweglichen sind solche, welche nur zwei Sinne, wie die

Schaltiere, Würmer usw., oder deren mehrere haben, und zerfallen [je nachdem sie zwei, drei, vier oder fünf Sinne haben] in vier Klassen; die unbeweglichen Seelen sind Erde, Wasser, Feuer, Luft und Bäume. Dieses ist jedoch so zu verstehen: Der Strafsenstaub ist Erde; die aus ihm bestehenden Backsteine usw. sind Erdkörper; diejenige Seele [der Pflanzen], welche aus dem Erdstoff ihren Körper gebildet hat, ist eine erdverkörperte, während diejenige Seele, welche [nach deren Tode] den Erdstoff als Körper an sich nehmen wird, die Erdseele heifst. Dieselbe vierfache Unterscheidung ist auch bei dem Wasser usw. zu machen. Hierbei sind, um bei der Erde als Beispiel stehen zu bleiben, nur diejenigen als unbewegliche Seelen zu rechnen, welche [als Pflanzen] den Erdstoff usw. als Körper angenommen haben, sowie auch die, welche ihn [nach deren Tode] wieder an sich reifsen wird, nicht aber z. B. der Erdstoff und der Erdkörper, weil nur jene Seelen sind. Sie sind unbeweglich und auf den einzigen Sinn des Gefühles beschränkt. — Unter den erlösten Seelen sind solche zu verstehen, welche nicht mehr in eine andere Existenz einzugehen brauchen.

2.—4. Verdienst, Nichtverdienst, Raum.

Nunmehr von den Entitäten 2. des Verdienstes, 3. des Nichtverdienstes und 4. des Raumes; diese drei besitzen [im Gegensatze zu den Seelen] Éinheit und Werklosigkeit und sind die Ursache der Ortsveränderung. Die Rolle des Verdienstes und Nichtverdienstes ist bekannt; wenn nämlich in dem für den Ausblick unbegrenzten Raume, welcher den Namen Weltraum führt, [die individuellen Wesen] allerwärts eines Feststehens [wie die Pflanzen] oder einer Bewegung und Ruhe [wie die Tiere und Menschen] habhaft werden können, so beruht dies auf der Mitwirkung des [moralischen] Verdienstes und Nichtverdienstes, daher auch aus jeder Veränderung sich auf das Vorhandensein der Entität des Verdienstes schliefsen läfst, und aus jedem Beharren auf das Vorhandensein der Entität des Nichtverdienstes [d. h. jede Veränderung des Zustandes ist eine verdiente durch die Werke in einer frühern Geburt]. — Wenn ferner in den Ort, welchen das eine Wesen 36 einnimmt, ein anderes Wesen eingehen und ihn ausfüllen kann, so ist dieses eine Wirkung des Raumes.

5. Korpuskeln.

5. Die Korpuskeln sind fühlbar, schmeckbar und sichtbar; dieselben sind von zweierlei Art, nämlich Atome und Komplexe. Die Atome lassen sich nicht erfahren. Gebilde aus zwei oder mehr Atomen heifsen Komplexe. Durch Teilung der aus zwei oder mehrern Atomen bestehenden Komplexe kann zuletzt das Atom entstehen; durch Aggregation der Atome usw. entsteht das Doppelatom usw.; mitunter kann ein Komplex auch dadurch entstehen, dafs gleichzeitig Teilung und Aggregation stattfinden. Daher der Name *pudgala* (Korpuskeln), weil dieselben die Zunahme bedingen *(pûrayanti)* und in Abgang kommen *(galanti)*.

6. Zeit.

6. Was weiter die Zeit anbetrifft, so kann dieselbe, da sie keine Raumerfüllung besitzt, zwar nicht eine Entität genannt werden, jedoch ist dieselbe eine Substanz, da sie die Merkmale einer solchen an sich trägt. Denn es heifst: „Substanz ist dasjenige, was Wandelbarkeit der Qualitäten besitzt.“ Die Qualitäten inhärieren der Substanz und sind daher selbst qualitätlos. Solche Qualitäten sind z. B. an der Seele die allgemeinen Bestimmungen des Erkenntnisseins usw., an dem Korpuskel die allgemeinen Beschaffenheiten des Gestaltseins usw., an den Materien des Verdienstes, Nichtverdienstes und Raumes beziehungsweise die allgemeinen Eigenschaften Ursache zu sein der Veränderung, des Beharrens und des Erfüllens. Eine solche Substanz nun erfährt an sich in der erwähnten Weise [d. h. in betreff ihrer Qualitäten] ein Werden, nämlich ein Entstehen, ein bestimmtes Dasein und dessen Änderung oder Umwandlung, daher diese Prozesse Umwandlungen genannt werden. Solche sind an der Seele das Erkennen, z. B. des Kruges, die Lust, die Anfechtungen usw., an dem Korpuskel die Gestaltung als Tonklumpen, Krug usw., an dem Verdienst usw. die bestimmte Ortsveränderung usw. 30

Somit steht es fest, dafs es im ganzen sechs Substanzen gibt.

Sieben Prinzipien.

Einige hinwiederum nehmen sieben Prinzipien an; daher es heifst: „Seele, Nichtseele, Hinströmung, Bindung, Eindämmung, Aufreibung und Erlösung sind die Prinzipien.

1. Seele. 2. Nichtseele.

Über 1. Seele und 2. Nichtseele haben wir gesprochen.

3. Hinströmung.

3. Nunmehr also von der Hinströmung. Wenn infolge der Erregung des groben usw. Leibes usw. die Seele erregt wird, so heifst diese durch das Wort Neigung *(yoga)* bezeichnete Erregung die Hinströmung *(âsrava)*. Wie nämlich ein unter Wasser befindliches Ventil, weil es die Ursache des Ausströmens der Flüssigkeit ist, Hinströmung heifst, so wird, wenn durch den Kanal der Neigung das Werk auf uns einströmt, diese Neigung selbst Hinströmung genannt. Denn gleichwie ein feuchtes Gewand überall den vom Winde angewehten Staub annimmt, so ergreift die von dem Wasser der Leidenschaft *(kashâya)* feuchte Seele das von der Neigung angewehte Werk mit allen Teilen [in welchen sie verkörpert ist]; oder wie, wenn eine glühende Eisenkugel ins Wasser geworfen wird, dieselbe von allen Seiten die Nässe annimmt, so nimmt die von Leidenschaft erhitzte Seele das von der 37 Neigung herbeigeführte Werk überall an. Die Leidenschaft heifst so, weil sie die Seele leiden macht, schädigt, auf einen übeln Weg bringt, und zerfällt in Zorn, Hochmut, Wahn und Habgier. Die Hinströmung ist zweifach und zerfällt in edle und unedle, indem z. B. das Nichttöten eine edle Werkneigung, das wahrhafte, mafsvolle und wohlwollende Reden eine edle Wortneigung ist. Alle diese Einteilungen und Untereinteilungen der Hinströmung, sofern sie eine Neigung zum Tun in Werken, Worten und Gedanken ist, sofern es eine edle Hinströmung zum Guten und eine unedle zum Bösen gibt usw., ist in einer Handvoll Sûtra's in fafslicher Weise dargelegt worden. — Einige wiederum meinen, dafs unter Hinströmung die Tätigkeit der Sinnesorgane zu verstehen sei, sofern diese den Geist zu den Sinnendingen hinströmen lasse, indem es das Licht des Geistes sei, welches durch die Pforte der Sinne zu den Dingen hinströme und sich dadurch in die Erkenntnisform der Gestalt usw. umwandle.

4. Bindung.

4. Wenn auf Grund der falschen Erkenntnis, der Nichtberuhigung, der Unbesonnenheit und der Leidenschaft, sowie auf Grund der Neigung, von der Seele die in jeden Teil des feinen Leibes einzudringen fähigen, den unendlichen Raum ausfüllenden Korpuskeln, welche die Verbindung der Seele mit den Werken vermitteln, an sich gerissen und ihrem

Bestande eingeflochten werden, so ist das die **Bindung**. Darum heifst es: „Wenn die Seele zufolge ihrer Behaftung mit der Leidenschaft die das Entstehen der Werke vermittelnden Korpuskeln an sich reifst, so ist das die Bindung.“ Wenn hier nur die Leidenschaft erwähnt wird, so sind darunter doch alle die andern Ursachen der Bindung mitzuverstehen. Als solche Ursachen der Bindung bezeichnet der *Vâcaka Âcârya* folgende: „Die falsche Erkenntnis, die Nichtberuhigung, die Unbesonnenheit und die Leidenschaft“, so sagt er, „sind die Ursachen der Bindung.“ Die falsche Erkenntnis ist zweifach; die eine besteht in dem zufolge falscher Werke die Unterweisung 31 durch andere ablehnenden Unglauben an die Prinzipien und ist eine angeborene; die andere entsteht aus Unterweisung durch andere. Die Nichtberuhigung besteht in der Nichtbezähmung der sechs aus den sechs Elementen der Erde usw. entspringenden Sinnesorgane. Die Unbesonnenheit besteht in dem Nichtdurchhalten in den fünf Gesammeltheiten und der Behutsamkeit. Die Leidenschaft besteht in Zorn, Hochmut, Wahn und Habgier. Hierbei sind die Leidenschaft und was vor ihr genannt wurde die Ursachen der Bindung durch Beharren und durch Kraft, während hingegen die Neigung die Ursache der Bindung durch Natur und durch Ort ist. Nämlich die ganze Bindung ist, wie gelehrt wird, vierfach, sofern ihre Modi die Natur, das Beharren, die Kraft und der Ort sind. — a) Die Bindung durch Natur. Gleichwie die Naturbeschaffenheit der Nimba-Frucht und des Zuckersaftes in der Bitterkeit und Süfsigkeit besteht, so besteht die Naturbeschaffen-38 heit des Verhüllungsartigen darin, dafs es 1) die Erkenntnis und 2) das Schauen verhüllt, wie die Wolke den Sonnenglanz verdeckt, oder wie der Topf den Glanz der Lampe verbirgt; 3) die Naturbeschaffenheit des vorhandenen oder nicht vorhandenen Empfindungsartigen darin, dafs es Lust und Schmerz hervorbringt wie das Ablecken des Honigs auf der Schneide des Schwertes; 4) die des Verblendungsartigen in betreff des Schauens darin, dafs es den Unglauben an den Inhalt der Prinzipien bewirkt, gleichwie der Umgang mit bösen Menschen, und des Verblendungsartigen in betreff des Wandels darin, dafs es Zügellosigkeit bewirkt, wie der Rausch

des Rauschtrankes: 5) die des Lebens darin, dafs sie die Bindung in dem Leibe bewirkt, wie das Netz; 6) die des Namens darin, dafs sie mannigfache Namen bewirkt, wie der Maler [die Bilder]; 7) die der Herkunft darin, dafs sie Hohes und Niedriges bewirkt, wie der Töpfer; 8) endlich besteht die Naturbeschaffenheit des Hemmens darin, dafs es der Freigiebigkeit usw. Hindernisse bereitet, wie der Schatzaufseher. Dieses ist die Bindung durch die Natur mit ihren acht Arten, welche mitsamt ihren Unterabteilungen je nach Wesen und Wirken die Wurzelnaturen heifsen. Darum sagt *Umâsvâti*, der *Vâcaka Âcârya*: „Die erste [d. h. die Bindung durch die Natur] besteht aus Verhüllung des Erkennens und Schauens, Empfindungsartigem, Verblendungsartigem, Leben, Namen, Herkunft und Hemmen", und auch ihre Unterabteilungen befafst er mit den Worten: „Fünf, neun, achtundzwanzig, vier, zwei, vierzig, zwei und fünfzehn sind ihre Unterarten der Reihe nach." Aber das alles ist ja von *Vidyânanda* und andern dargelegt worden, daher wir es hier, um nicht weitschweifig zu werden, übergehen. — b) Die Bindung durch das Beharren. Gleichwie bei der Milch der Ziegen, Kühe oder Büffel eine bestimmte Zeit lang das Beharren im Nichtaufgeben der süfsen Beschaffenheit stattfindet, so findet unter den Wurzelnaturen, dem Verhüllen des Erkennens usw., bei den ersten dreien und bei dem Hemmen ein Beharren in dem Nichtaufgeben ihrer eigenen Beschaffenheit statt, welches, wenn man die höchste Dauer auf dreifsig Ozeanmafse mal zehn Millionen mal zehn Millionen berechnet, über diese Zeitdauer noch hinausbesteht (wir lesen mit Cowell: *ity-âdy-ukta-kâlâd-ûrdhvam api*). — c) Die Bindung durch die Kraft. Wie bei der Milch der Ziegen, Kühe oder Büffel je nach ihrer schärfern oder mildern Natur eine besondere Befähigung besteht, bestimmte Wirkungen hervorzubringen, welche Kraft heifst, so besteht auch bei den wirkenden Korpuskeln ihre Kraft in der besondern Fähigkeit, die ihnen entsprechenden Wirkungen hervorzubringen. — d) Die Bindung durch den Ort endlich besteht darin, dafs die den unendlichen Raum ausfüllenden Korpuskel-Komplexe, indem sie sich zu dem Sein der Werke umwandeln, in den Ort der Seele eindringen. 32

5. Eindämmung.

5. Die Eindämmung, welche der Hinströmung entgegensteht, und durch welche das Werk von seinem Eindringen in die Seele abgehalten wird, besteht namentlich in der Behutsamkeit und Gesammeltheit. Dafs man die Seele vor der den 39 Saṃsâra bewirkenden Neigung behütet, ist die Behutsamkeit. Dieselbe ist dreifach je nach der Zügelung in Werken, Worten und Gedanken. Das Gesammeltsein besteht in dem gesammelten Wandel, welcher sich davor hütet, irgendeinem lebenden Wesen Schmerz zu bereiten. Dasselbe ist fünffach, je nach seiner Betätigung im rechten Gehen, Reden usw., wie es der Lehrer *Hemacandra* schildert:

„Wenn man auf einer viel befahrenen Strafse,
„Die von der Sonne Strahlen wird geküfst,
„Aufmerkt, um keine Tiere zu beschädigen,
„So nennen Gute dies das rechte Gehen *(îryâ)*.
„Befleifsige dich, wenn du darauf dich einläfst,
„Vor allen Leuten wohlgemessener Rede!
„Das ist den schweigsamen Asketen lieb
„Und heifset das Gesammeltsein im Reden.
„Wenn, von den zweiundvierzig Fehlern, die man
„Beim Betteln kann begehen, allzeit frei,
„Der Weise sich die Speise weifs zu fordern,
„So heifst dies das Gesammeltsein im Betteln.
„Dafs man nach einem Sitze rings sich umschaut,
„Dafs man zu ihm sich mit Bedacht verfügt,
„Ihn nimmt, sich niederläfst und meditiert,
„Das nennt man das Gesammeltsein im Sitzen.
„Dafs man von Schleim, Harn, Unrat und dergleichen
„Auf einem Erdgrund, der von Tieren frei ist,
„Als edler Mensch bedachtsam sich entleert,
„Heifst das Gesammeltsein bei dem Entleeren.“

Weil man durch diese Mittel die Pforte, durch welche das Einströmen des Stromes stattfindet, eindämmt, darum werden sie als die Eindämmung bezeichnet. Darum sagen die Sachkundigen:

„Des Daseins Grund liegt in der Hinströmung,
„Die Eindämmung ist der Erlösung Grund:

„Das ist in einer Handvoll Arhant's Lehre,
„Das andre ist aus diesem abgeleitet."

6. Wenn man das selbsterworbene Werk mittels der Askese und anderer Mittel aufreibt, so ist dies das Prinzip, welches die Aufreibung genannt wird. So nämlich heifst, weil sie den lang aufgehäuften Leidenschaftskomplex sowie das gute Werk samt Lust und Schmerz durch Aufreibung des Leibes aufreibt und vernichtet, die im Haarausreifsen und andern bestehende Askese. Diese Aufreibung ist zweifach und zerfällt in die gelegentliche und die auf Initiative beruhende. Die erstere besteht darin, dafs, wenn zu irgendeiner Zeit infolge eines Werkes eine bestimmte Frucht gehofft wurde, zu dieser Zeit infolge des Eintreffens der Frucht die Aufreibung [jenes Wunsches] bewirkt wird, welche als entspringend aus dem Heranreifen der Begierde usw. allgemein bekannt ist. Wenn hingegen jemand durch die Kraft der Askese ein Werk, indem er es in die Reihe der durch Selbstliebe bedingten Bestrebungen einführt, in Angriff nimmt, so ist dieses Werk eine Aufreibung. Darum heifst es:

6. Aufreibung.

33

40

„Durch Aufreiben der Werke, die hienieden
„Der Seelenwanderung als Same dienen,
„Entspringt die Aufreibung, die zweifach ist,
„Als absichtliche und von Absicht freie.
„Die absichtliche kommt den Büfsern zu,
„Den andern Sterblichen die absichtslose."

7. Wenn die Ursachen der Bindung, nämlich das falsche Schauen usw., unterdrückt werden, so kann ein neues Werk nicht mehr entstehen. Hierdurch sowie durch die Vernichtung des bereits erworbenen Werkes durch das Vorhandensein der Aufreibung als Ursache tritt die definitive Loslösung von den Werken ein, welche die Erlösung genannt wird. Denn es heifst: „Durch Aufreibung der Bindungsursache und Entstehungsursache tritt als Loslösung von allen Werken die Erlösung ein." Sobald dieselbe eintritt, steigt die Seele empor bis zu der Welt Ende. Gleichwie nämlich das durch Drehung mit Hand oder Stab umgetriebene Töpferrad, auch nachdem

7. Erlösung.

die Hand nicht mehr wirkt, doch noch durch ihre Kraft bis zum Aufhören des Eindruckes sich weiter dreht, ebenso steht es mit der zum Zwecke der Befreiung der Seele im Werdestande vielfach betriebenen Meditation; besteht dieselbe auch bei dem Erlösten nicht mehr fort, so erfolgt doch infolge des früher erhaltenen Eindruckes das Emporsteigen bis zu der Welt Ende. Oder: wie eine einzelne Flaschengurke, wenn sie mit Erde behaftet ist, im Wasser untersinkt und wiederum, sobald die Bindung an die Erde aufgehört hat, emporsteigt, so steigt auch die von Werken befreite Seele, weil ihr nichts mehr anhaftet, empor; denn einerseits bricht sie ihre Fesseln wie der Same des Eraṇḍa, und andererseits strebt sie von Natur empor wie die Feuerflamme. Hierbei bedeutet die Bindung ein durch Eindringen in den gegenseitigen Raum bewirktes ungeteiltes Bestehen, während die Anhaftung nur eine gegenseitige Berührung bedeutet. Darum heifst es: „Unwidersprechlich ist dies wegen der vormaligen Bemühung wie beim Töpferrade, wegen der Nichtanhaftung wie bei der von der Anklebung befreiten Flaschengurke, wegen Durchbrechung der Bindung wie bei dem Eraṇḍa-Samen, sowie endlich wegen Entgegengesetztheit ihres Ganges wie bei der Feuerflamme.“ Darum rezitieren sie auch den Spruch:

„Auch heute noch ziehn hin und kehren wieder
„Mond, Sonne und die andern Wandelsterne;
„Die Seele aber steigt nicht mehr hernieder,
„Wenn sie entrückt ward in des Weltraums Ferne.“

41 Einige hinwiederum definieren die Erlösung als das Verweilen der von allen Beschwerden und ihrer Vorstellung befreiten, ungehemmt erkennenden, nur in Lust beharrenden Seele in den höhern Regionen.

Neun Prinzipien.

[Anmerkung.] Einige nehmen neun Grundbegriffe an, nämlich die sieben erwähnten nebst dem guten und bösen Werke als Bewirkungsmittel von Lust und Leid. Dies wird ausgesprochen in dem Lehrsatze: „Seele und Nichtseele nebst gutem und bösem Werke, Hinströmung, Eindämmung, Aufreiben, Bindung und Erlösung sind die neun Prinzipien.“ — 34

Bei unserm summarischen Verfahren wollen wir darauf weiter nicht eingehen.

Sieben Tropen.

Bei diesen Betrachtungen machen die Jaina's überall Gebrauch von einer Methode, welche sie „die Regel der sieben Tropen" nennen. Dieselben sind: 1. gewissermafsen ist es seiend, 2. gewissermafsen ist es nicht seiend, 3. gewissermafsen ist es seiend und nicht seiend, 4. gewissermafsen ist es nichtaussprechbar, 5. gewissermafsen ist es seiend und nichtaussprechbar, 6. gewissermafsen ist es nicht seiend und nichtaussprechbar, 7. gewissermafsen ist es seiend und nicht seiend und nichtaussprechbar. Die ganze Sache legt *Anantavîrya* in folgender Weise dar:

„Willst du aussagen, dafs etwas vorhanden,
„So sage nur: es ist gewissermafsen;
„Willst du von etwas sagen, dafs es nicht sei,
„So sprich: es ist gewissermafsen nicht.
„Willst du, dafs beides auf einander folge,
„So brauche beide Formeln im Vereine;
„Willst beides du zugleich, weil dies unmöglich ist,
„Nenn' es: gewissermafsen unaussprechbar.
„Soll ersteres sein nebst Unaussprechbarkeit,
„So ist der fünfte Tropus zu verwenden;
„Soll letzteres sein nebst Unaussprechbarkeit,
„So geht daraus hervor der sechste Tropus;
„Wer endlich alle diese Elemente
„Zusammenfafst, der hat den siebenten Tropus."

Hierbei ist nämlich das Wort *syât* (gewissermafsen, wörtlich: „es sei") eine Partikel in der Form eines Verbum finitum und bedeutet, dafs die Aussage nur eine relative sei. Denn es heifst:

„Im Urteil Relativität anzeigend
„Betreffs der mitzuteilenden Bestimmung,
„Wird *syât*, zu diesem Zweck gebraucht, Partikel,
„Wenn auch Verbum finitum nach der Form."

Wenn nämlich hierbei das Wort *syât* (gewissermafsen) eine assertorische Gewifsheit auszudrücken diente, so würde in dem

42 Satze: „gewissermafsen ist es seiend“ das Wort „gewissermafsen“ keinen Zweck haben; dient es aber, um die Aussage als eine relative zu bezeichnen, so dafs „gewissermafsen ist es seiend“ bedeutet, dafs die Sache nur in gewissem Sinne als seiend bezeichnet wird, so bedeutet das Wort „gewissermafsen“ soviel wie in „gewissem Sinne“ und hat seinen guten Zweck. Darum heifst es:

> „Der *Syâdvâda* in seinen sieben Tropen,
> „Verzichtend allerwärts auf festes Dasein,
> „Da, was man wählte, dieser Regel folgt,
> „Bestimmt was zu erwählen, was zu meiden.“

Wenn nämlich ein Ding nicht blofs relativ wäre, so würde 35 es in jeder Weise, zu jeder Zeit und an jedem Orte nach seinem ganzen Wesen sein müssen; dann aber könnte es nie, nirgend und auf keine Weise durch ein Trachten darnach oder ein Fliehen davon hervorgebracht oder beseitigt werden, denn es ist unmöglich zu erlangen, was man schon hat und zu meiden, was doch unvermeidlich ist. Nur wenn die Relativitätstheorie Recht hat und die Dinge irgendwie und irgendwo zu einem gewissen Sein gelangen, ist es für den Verständigen möglich, dieselben zu meiden oder zu erstreben. — Ferner: wenn wir fragen, ob es in der Natur der Dinge liege zu sein oder nicht zu sein, so kann erstens die Natur der Dinge nicht darin bestehen zu sein, denn dann wären in dem Satze „der Krug ist“ die beiden Begriffe „Krug“ und „seiend“ Wechselbegriffe und könnten nicht mit einander zu einem Urteil verbunden werden, während der Satz „der Krug ist nicht“ einen Widerspruch enthalten würde; dieselbe Argumentation aber läfst sich zweitens auf das Gegenteil anwenden [indem dann das Nichtsein des Kruges eine Tautologie, das Sein des Kruges einen Widerspruch involvieren würde]. Darum heifst es:

> „«Der Krug ist seiend» könnte man nicht sagen,
> „Weil ja an sich der Krug nicht seiend wäre;
> „Auch dafs er nicht sei, liefse sich nicht sagen,
> „Weil Sein und Nichtsein widersprechend wären,“

und wie es weiter heifst.

Darum ist die Sache folgendermafsen zu fassen. Man kann vier Klassen von Gegnern unterscheiden, je nachdem dieselben als Prinzip ein Seiendes oder ein Nichtseiendes, oder ein Seiendes und Nichtseiendes oder ein Nichtaussprechbares aufstellen; ferner entstehen drei weitere Klassen, indem man jene Aufstellungen des Seienden, Nichtseienden usw. mit dem Gedanken der Unaussprechbarkeit in Verbindung bringt. Wenn sich nun diesen gegenüber die Frage erhebt, ob das Ding seiend usw. ist, und wir darauf erwidern können: es ist gewissermafsen seiend usw., so werden alle jene Gegner den Mut sinken lassen und nichts mehr vorzubringen wissen, so dafs der die volle Wahrheit aufstellende Anhänger der Relativitätstheorie überall den Sieg behält, und alles in Ordnung ist. Dieses drückt der Lehrer in der *Syâdvâda-Mañjarî* folgendermafsen aus:

43 „Nur eine relative Existenz ist
„Objekt für den Allwissenden, den Jaina,
„In der ein eindeutig bestimmtes Ding
„Niemals als Gegenstand gegeben ist.
„Wenn die allein gesicherten Methoden
„Auftreten im Gebiet der Offenbarung,
„So heifst, was aufgestellt nach voller Wahrheit,
„Ein schriftgemäfs Gewissermafsen-Ding.
„Indessen bei andern entgegensteht beides,
„Behauptung und Gegenbehauptung voll Neides,
„Gibt allen zugleich die gebührende Ehre
„Parteilos der Arhant, — das ist seine Lehre!"

Rekapitulation.

Die Lehrmeinung des Jina wird von *Jinadattasûri* folgendermafsen zusammengefafst:

„Der Stärke, des Genusses und des Niefsbrauchs,
„Des Gebens und des Nehmens Hinderung,
„Der Schlaf, die Furcht, Nichtwissen, Sichverbergen,
„Spott *(hâsa)*, Lust und Unlust, Leidenschaft und Hafs, 36
„Das Nichtablassen *(avirati)* und verliebtes Sehnen,
„Bekümmernis, Verkehrtheit, — dieses sind
„Nach unserem System die achtzehn Fehler. —
„Jina ist Gott, ist Lehrer, der vollständig

„Uns unterweist in der Prinzipien Kenntnis. —
„Vollkommenes Erkennen, Schauen, Wandeln,
„Das ist die Bahn *(vartaniḥ)*, die zur Erlösung führt. —
„Zwei Normen des Erkennens hält für richtig,
„Die Wahrnehmung und Folgerung, der *Syâdvâda*. —
„Teils ewig, teils nichtewig gilt ihm alles. —
„Neun oder sieben der Prinzipien gibt's:
„Seele, Nichtseele, nebst Verdienst und Schuld,
„Hinströmung, Eindämmung sodann und Bindung,
„Aufreibung und Erlösung; lafst uns jetzt
„Allhier von diesen die Erklärung geben.
„Was Geist ist seinem Wesen nach, heifst Seele,
„Nichtseele, was von anderer Natur.
„Korpuskeln, die von guten Werken stammen,
„Sind das Verdienst, vom Gegenteil, die Schuld.
„Hinströmung zu dem Werk bewirkt die Bindung,
„Aufreibung heifst die Lostrennung von ihm.
„Vernichtung der acht Werke bringt Erlösung.
„Hingegen wird von manchen einbegriffen
„Unter der Eindämmung auch das Verdienst
„Und unter der Hinströmung auch die Schuld. —
44 „Wer sich erwarb die vier Unendlichkeiten,
„Wer seine Seele vor der Welt verbarg,
„Vernichtend die acht Werke, dem verheifst
„Erlösung ohne Wiederkehr der Meister. —
„Staubbesen tragend und vom Bettel lebend,
„Ausraufend sich die hauptentsprossenen Haare,
„Im Dulden stark und ohne Welthang sind
„Die Jaina-Heiligen, weifse Kleider tragend.
„Die Kleiderlosen aber, haarausraufend,
„Pfaufedern tragend, aus den Händen trinkend,
„Im Stehen essend in des Gebers Hause,
„Als Jaina-Weise stehn in zweiter Reihe.
„Die Kleiderlosen lehren, dafs das Weib
„Nicht zum Genufs der Absolutheit kommt,
„Noch zur Erlösung geht, und sind darüber
„Mit den Weifskleidrigen in grofsem Zwiespalt."

# IV. Die Lehre des Râmânuja,

als Vertreters der *Pâñcarâtra*'s *(Bhâgavata*'s).

**C p. 44—61. P p. 36—50.**

Wider-legung der Jaina's. 37

Die besprochene Lehrmeinung der würdigen Ârhata's ist würdig, von dem Kritiker herabgewürdigt zu werden. Denn wenn es überhaupt eine Substanz gibt, die mit absoluter Realität existiert, so können als absolut real die Eigenschaften, zugleich zu sein und nicht zu sein, derselben nicht zugeschrieben werden. Auch könnt ihr euch nicht damit helfen, dafs ihr sagt, die Eigenschaften des Seins und Nichtseins, da sie als widersprechend nicht zusammenbestehen könnten, möchten vielleicht als Alternativen einander gegenüber bestehen. Denn diese Ausflucht wäre gegen die Regel, dafs eine die Wahl lassende Alternative zwar wohl bei Handlungen, nicht aber bei Substanzen möglich ist. Auch könnt ihr euch, um die Relativität der ganzen Welt zu beweisen, nicht auf das Beispiel berufen, dafs dieselbe zu denken sein möge wie bei *Heramba* [d. i. Gaṇeça, welcher gewissermafsen als Mensch und gewissermafsen als Elefant, sofern er einen Elefantenkopf trägt, vorgestellt wird] oder wie bei *Narasiṅha* [d. i. Vishṇu, sofern er halb Mensch halb Löwe ist]. Denn diese sind einem Teile nach Elefant oder Löwe und einem andern Teile nach Mensch, so dafs durch Unterscheidung der Teile der Widerspruch wegfällt, und in eurem Falle, wo eine Relativität des Seins, Nichtseins usw. an einem und demselben Teile behauptet wird, das Beispiel nicht anwendbar ist. — «Aber läfst

«sich nicht beides so halten, dafs man einer Sache hinsicht-
«lich ihrer Substanz ein Sein und hinsichtlich des an ihr vor-
«gehenden Wechsels ein Nichtsein zuschreibt?» — Keines-
wegs! Denn dafs etwas die Natur habe in verschiedenen
Zeiten zu sein und wiederum nicht zu sein, dagegen ist ganz
und gar nichts einzuwenden. Ferner läfst sich auch die
Relativität der Welt nicht so denken wie bei einem Ding,
45 welches zugleich kurz und lang ist, denn hier löst sich der
Widerspruch durch die Verschiedenheit dessen, was man damit
vergleicht. Ihr könnt somit für eure Behauptung keinen
Beweis aufbringen, und es ist unmöglich, dafs das Sein und
Nichtsein, da sie einander widersprechen, zugleich bei dem-
selben Dinge zusammen wohnen können. In derselben Weise
lassen sich auch die andern Tropen oder Wendungen zur
Wendung und Flucht nötigen.

Aber noch mehr. Wie steht es mit der ganzen euch als
Grundlage der Relativitätslehre dienenden Regel der sieben
Tropen? Ist diese selbst nicht relativ, oder soll auch sie
relativ sein? Im erstern Falle widersprecht ihr eurer eigenen
Behauptung, dafs alles relativ sei; im letztern Falle erreicht
ihr nicht was ihr wollt, da ihr auf Grund der Relativität
nichts beweisen könnt; und so verstrickt sich der Anhänger
der Syâdvâdalehre nach beiden Seiten hin in eine Schlinge.

Ferner auch bei der Behauptung der Neunzahl, Siebenzahl
[der Prinzipien] als Resultat, bei dem so etwas Behauptenden
als Erkenner und bei dem so etwas bewirkenden Erkenntnis-
verfahren, wobei das Produkt der Erkenntnis, die Neun-
zahl usw. als nicht notwendig bestimmt hingestellt wird, —
bei allen diesen Dingen hat sich ja der gottgeliebte Ver-
breiter der Ârhatalehre in seinem Berufe zur Systemmacherei
vortrefflich bewährt!

Nicht anders steht es mit seiner Annahme, dafs die Seele
ihrer Gröfse nach dem Leibe entspreche! Dann soll man wohl
annehmen, dafs bei der durch die Kraft des Yoga in ver-
schiedene Leiber fahrenden Seele des Yogin je nach dem Leibe
eine Beschneidung der Seele erfolgt, und dafs die Seele, welche
den Umfang eines menschlichen Leibes hat, den Leib eines
Elefanten nicht ganz zu erfüllen vermag. Ja, was soll wohl

hiernach aus einer Seele werden, wenn sie etwa den Leib eines Elefanten verläfst, und in einen Ameisenleib eingeht? Notwendigerweise mufs doch dabei die Vernichtung ihrer dem vorherigen Körper entsprechenden Gestalt die Folge sein. Denn daran ist doch nicht zu denken, dafs es mit der in die Leiber von Menschen, Elefanten usw. fahrenden Seele bestellt sei wie mit einer Fackel von gewisser Lichtstärke, welche sich, je nachdem sie den Hohlraum einer Hütte oder eines Palastes auszufüllen hat, zusammenzieht und wieder ausbreitet. Stünde es so mit der Seele, so müfste dieselbe ebensogut wie die Fackel wandelbar und folglich vergänglich sein, und eine Vernichtung der begangenen Werke sowie ein Betroffenwerden von nichtbegangenen würde die Folge sein.

Hiermit wird, nach der Regel, dafs man nur den stärksten Ringer zu werfen braucht, zunächst nur die Kategorie der Seele als unhaltbar erwiesen, so jedoch, dafs man von dem, der dies zu leisten vermag, auch eine Widerlegung der andern Punkte erwarten kann. Somit ist dieses System, da es überdies mit der ewigen und unfehlbaren Schriftoffenbarung in Widerspruch steht, nicht annehmbar. Dies spricht auch der verehrungswürdige Anordner der Sûtra's in den Worten aus: „Nicht, weil sie unmöglich bei dem was Eines ist" (Vedânta-sûtra 2.2,33 S. 365 fg. unserer Übersetzung), und dieses Sûtram wurde dann von Râmânuja kommentiert, welcher sich die Widerlegung der Jainalehre ganz besonders angelegen sein läfst. 38

---

Grundanschauungen des Râmânuja.

Was nun weiter die Grundanschauung des Râmânuja selbst betrifft, so besteht dieselbe darin, dafs es drei Kategorien gebe, Seele, Nichtseele und Gott, welche sich als Geniefser, zu Geniefsendes und Vergelter zu einander verhalten. Daher es heifst: 64

„Gott, Geist und Nichtgeist, dieses ist die Dreiheit
„Der Wesenheiten, welche Hari lehrt;
„Gott, dann die Geister, — also heifst die Seele, —
„Und als Nichtgeist die Welt des Sichtbaren."

Polemik gegen Çañkara.

Andere hingegen [die Advaita's, d. h. die Anhänger des Çañkara] lehren folgendermafsen: Die höchste Realität liegt

nur und allein in dem alle Unterschiede ausschliefsenden, rein geistigen Brahman; obwohl dasselbe aber seiner Natur nach ewig, rein, weise und erlöst ist, so wird es doch auf Grund von Satzverbindungen wie „das bist du" (Chând. Up. 6,8,7) als identisch mit der Seele erkannt, und als solche ist es gebunden und wird erlöst. Was hingegen die aufserhalb des Brahman liegende, in mannigfachen Geniefsern und Zugeniefsenden sich ausbreitende Vielheit betrifft, so wird dieselbe ganz und gar dem Brahman nur angedichtet durch das Nichtwissen; und der Beweis hierfür liegt in einer Menge von Schriftstellen, wie z. B.: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites" (Chând. 6,2,2). Dieses behaupten sie, und auf Grund von hundert Schriftanfängen, wie: „Wer den Âtman kennt, überschreitet den Kummer" (Chând. 7,1,3) nehmen sie an, dafs durch das Wissen von der Einheit der Seele mit dem unterschiedlosen Brahman das anfanglose Nichtwissen vernichtet wird, indem sie auf Grund solcher die Vielheit verwerfenden Schriftstellen wie: „Von Tod zu Tode wird verstrickt, wer eine Vielheit hier erblickt" (Bṛih. 4,4,19) eine Vielheit im Sinne der höchsten Realität mit selbstbewufster Beredsamkeit in Abrede stellen und demgemäfs die von uns aufgestellte Einteilung nicht anerkennen.

Das Nichtwissen ist unbeweisbar.

Hiergegen ist als Erwiderung folgendes zu bemerken. Dem möchte vielleicht so sein, wenn es für jenes Nichtwissen einen Beweis gäbe. Dem aber ist nicht so. Denn ein anfangloses, seiend gestaltetes, durch das Wissen aufzuhebendes Nichtwissen läfst sich durch keine Wahrnehmung erweisen, so dafs man etwa die Wahrnehmung hätte: ich bin nichtwissend, ich kenne weder mich noch einen andern. Zwar heifst es:

„Was anfanglos und als ein Seiendes
„Gestaltet durch das Wissen wird vernichtet,
„Das ist das Nichtwissen, und alle Weisen
„Erklären einstimmig dies als sein Merkmal."

Aber diese Stelle darf nicht so aufgefafst werden, als wenn sie das Vorhandensein des Wissens leugnete. Denn wer könnte dann etwas sagen und zu wem, mag er sich nun auf

den Arm des Prabhâkara stützen oder auch dem [Kumârila-] Bhaṭṭa die Hand reichen? Nicht der erstere, denn Prabhâkara sagt:

> „Als eignes Wesen oder fremdes Wesen
> „Wird an der sein-und-nichtsein-artigen
> 47 „Substanz stets irgend etwas als Gestalt
> „Von irgendwem und irgendwann erkannt.
> „Denn allemal ist's nur ein anderes Sein, 39
> „Was in gewissem Sinne Nichtsein heifst;
> „Ein Nichtsein, welches nicht ein anderes Sein ist,
> „Ist nicht vorhanden, denn es ist undenkbar."

Aus diesen Worten erhellt, dafs er ein über das Sein hinausliegendes Nichtsein nicht annimmt. Und wenn [im Gegensatze zu ihm (vgl. Colebrooke, Misc. Essays p. 304) Bhaṭṭa] das Nichtsein in den Bereich eines sechsten Erkenntnismittels verweist und die Kenntnis davon stets durch Folgerung gewinnen läfst, so folgt auch hieraus, dafs jenes Nichtsein unmöglich ein Gegenstand der Wahrnehmung werden kann. Sollte aber doch der Behaupter eines wahrnehmbaren Nichtseins diese seine Thesis aufrecht erhalten wollen, so kann man ihm folgendermafsen begegnen: In der Wahrnehmung „ich bin nichtwissend", auf welche du dich stützest, liegt in dieser eine Erkenntnis des Ich, d. h. der Seele als des Subjektes eines Nichtseins und seiner Ausgeschlossenheit vom Wissen, oder nicht? Liegt sie darin, so kannst du ohne Widerspruch nicht annehmen, dafs dabei das Nichtsein des Wissens wahrgenommen werde. Liegt sie nicht darin, so ist eine Wahrnehmung des Nichtseins eines Wissens, welche sich auf ein dem Subjekte entgegengesetztes Wissen bezöge, noch viel weniger möglich. — «Aber wenn man annimmt, dafs «jenes Nichtwissen als ein Sein gestaltet ist, so fallen doch «die eben vorgebrachten Einwendungen weg, und somit mufs «man annehmen, dafs sich jene Wahrnehmung „ich bin nicht«wissend" auf ein als Sein gestaltetes Nichtwissen bezieht.» — Alles das ist ein blofses Wiederkäuen von Luft: denn ein als seiend gestaltetes Nichtwissen wird auf demselben Wege gewonnen und erhalten wie das vorher besprochene Nichtsein

des Wissens. Ebenso wie dort gilt auch hier, dafs durch die Ausschliefsung des Wissens, sei es nach der objektiven oder subjektiven Seite hin, entweder eine vorschwebende Sache erkannt wird oder nicht erkannt wird. Wird sie erkannt, so dafs man von ihr sagen kann, das ist das durch Erkenntnis der wahren Wesenheit aufzuhebende Nichtwissen, wie kann dann, nachdem dies erkannt worden, das Nichtwissen noch fortbestehen; wird hingegen dabei keine Sache erkannt, wie kann dann das des von ihm ausgeschlossenen Subjektes und Objektes entbehrende Nichtwissen überhaupt in das Bewufstsein treten? — «Aber man kann sich doch sagen: ein klares «Erscheinen der wahren Wesenheit werde nur durch das dem «Nichtwissen entgegengesetzte Wissen zutage gefördert, und «insofern ein Bewufstsein des Objektes und Subjektes wirklich «haben, ohne dafs damit das Bewufstsein des eigenen Nicht-«wissens unmöglich wurde.» — Nun, das kommt auf einem andern Wege wieder auf dasselbe hinaus, was wir vorher hatten, wo das Wissen definiert wurde als das Nichtsein des Wissens. Es ist also in beiden Fällen ein Nichtsein des Wissens, welches nach eurer Annahme als der Gedanke: ich bin nichtwissend, ich erkenne weder mich noch den andern, in den Bereich der unmittelbaren Wahrnehmung treten soll. — «Aber vielleicht ist die Erkenntnisnorm [durch die wir «das Nichtwissen kennen, und], um die wir streiten, die Folge-48 «rung, und vielleicht steht es so, das das Wissen (lies p. 48,1 «*pramâṇam*, *jñânam*) eine andere Wesenheit voraussetzt, die «von seinem eigenen Nichtsein verschieden, ihm sein Objekt «verdeckt, von ihm aufzuheben ist und seinen Platz ein-«genommen hat, und dafs es sodann, indem es die nicht offen-«bare Sache offenbar macht, eine ähnliche Wirkung übt, wie «der in der Finsternis zum ersten Male auftretende Glanz einer «Fackel.» — Auch diese Ansicht hält dem Stofse der Kritik nicht Stand; denn entweder mufs dabei das [objektive] Nichtwissen noch ein anderes, von euch selbst nicht angenommenes [subjektives] Nichtwissen hervorbringen, wodurch ihr in eine für euch selbst unannehmbare Meinung verfallt; oder soll es dasselbe nicht hervorbringen, so bleibt eure Auffassung von dem Nichtwissen eine zweideutige, und euer Beispiel 40

beweist nicht was es soll: denn der Glanz der Fackel ist gar nicht imstande, eine unoffenbare Sache offenbar zu machen, sondern das Wissen ist es, welches sie offenbar macht, und nachdem auch die Fackel schon da ist, kann erst durch das Wissen die Offenbarung des Objektes stattfinden, was aber den Glanz der Fackel betrifft, so kann er nur zum Wissen mitbehilflich sein, sofern er die dem Gesichtssinne, welcher die Erkenntnis bewirkt, entgegenstehende Finsternis beseitigt. Der Worte sind genug gewechselt.

Unsere Gegenaufstellung aber ist folgende. Das Nichtwissen, um welches wir streiten, kann nicht in dem aus blofsem Wissen bestehenden Brahman beruhen, eben weil es ein Nichtwissen von Brahman ist, ähnlich dem Nichtwissen von der Perlmutter [wenn man sie für Silber hält]. — «Aber «dasjenige, worauf sich das Nichtwissen von der Perlmutter usw. «bezieht, ist doch ein blofses Wissen um die gerade vor«liegende Sache [nicht aber das Wissen überhaupt].» — Daran ist hier nicht zu denken; sondern wir wollen darauf hinaus, dafs die Perzeption durch ihr blofses Vorhandensein schon ihrer Natur nach imstande ist, von irgendeiner Substanz ein der Erkenntnistätigkeit entsprechendes Sein zu lehren, und jedenfalls, mag man sie nun Erkenntnis, Begreifen, Auffassen, Wissen oder sonstwie benennen, des dabei tätigen Perzipierens Selbstsein und Wissensein zu beweisen. — «Aber «wenn das Selbst, der Âtman, seinem Wesen nach Erkenntnis «ist, wie kann er dann die Erkenntnis als Eigenschaft an «sich tragen?» — Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Denn wenn ein Edelstein, die Sonne oder sonst eine Lichtsubstanz, während sie in ihrer lichtartigen Natur besteht, zugleich das Substrat der lichtartigen Eigenschaften sein kann, indem das Licht dadurch, dafs es auch aufserhalb seines Substrates sich betätigt und sein Wesen zeigt, obgleich es substantiell geartet ist, doch in den als Ausflufs an sie gebundenen Qualitäten sich verwirklichen kann, so kann in derselben Weise unsere Seele, indem sie ihrem Wesen nach selbstleuchtender Geist ist, zugleich die Geistigkeit als Qualität an sich haben. Und so sagt die Schrift: „Mit diesem ist es (lies: *sa yathâ*) wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Innere

oder Äufsere hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht, — also fürwahr hat auch dieser Âtman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis" (Bṛih. 4,5,13); — „dann dient dieser Geist sich selbst als Licht" (Bṛih. 4,3,9); 49 — „denn für den Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens" (Bṛih. 4,3,30); — „aber derjenige, welcher weifs, ich will dieses riechen, das ist der Âtman" (Chând. 8,12,4); — „es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist" (Bṛih. 4,3,7); — „denn er ist der Sehende, Hörende, Schmeckende, Riechende, Denkende, Erkennende, Handelnde, das Erkenntnisselbst, der Geist" (Praçna 4,9). Und wenn auch die Schrift sagt „[ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich in sie eingehen] denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt" (Chând. 8,3,2), so kann man nicht behaupten, dafs hierin ein Beweis für eine Unterbrechung des Wissens liege*; denn das Wort *anṛitam* (die Unwahrheit) bedeutet das, was dem *ṛitam* (Wahrheit, Erfüllung) entgegengesetzt ist. Das Wort *ṛitam* aber bedeutet das Objekt einer Tätigkeit, denn es heifst: „Erfüllung *(ṛitam)* trinkend" 41 (Kâṭh. 3,1), und Erfüllung bedeutet ein Werk, welches von der Absicht auf Belohnung frei zur Erfreuung des höchsten Geistes allein unternommen wird und seine Erlangung als Frucht hat; im Gegensatze dazu bedeutet *anṛitam* ein Werk, welches nur auf den Saṃsâra bezügliche, geringe Frucht bringt, und der Erlangung des Brahman entgegensteht, denn es heifst „sie finden diese Brahmanwelt nicht, denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt" (Chând. 8,3,2). — Wenn es hingegen heifst „als Blendwerk wisse die Natur" usw. (Çvet. 4,10), so bedeutet hier das Wort Blendwerk *(mâyâ)* die mancherlei Objekte schaffende, aus den drei Guṇa's bestehende Urnatur, nicht aber das unausdrückbare Nichtwissen. — Und ebenso steht es mit der Stelle:

---

* *vidyâ-parva-pramâṇam* C; leichter ist die Lesart in P: *vidyâyâṃ pramâṇam.*

„Von ihm, dem Schnellhinwandelnden sodann,
„Indem den Leib des Kindes er beschützte,
„Ward abgetan das tausendfache Blendwerk
„Des Çabara einmal für allemal.“*

Denn es ist offenbar, dafs hier unter dem Worte Blendwerk *(mâyâ)* die allerlei Dinge zu schaffen fähige und natürlich reale, den Dämonen usw. speziell eigene Waffe bezeichnet werden soll. — Hieraus folgt, dafs auch nicht an einer einzigen Stelle von der Schrift jenes unaussprechbare Nichtwissen gelehrt wird. Dies gilt auch von der Stelle: „Das bist du“ (Chând. 6,8,7), und man darf nicht etwa annehmen, dafs in diesen Worten wegen der Unmöglichkeit, die Einheit zu lehren, nur ein attributhaftes Brahman gemeint sein könne, weil es unmöglich sei, die Wesenseinheit der sich entgegengesetzten individuellen und höchsten Seele zu lehren; denn diese Auffassung würde an dem Fehler leiden, dafs die Erreichung des gewollten Zweckes nicht bewirkt würde. Nämlich in dieser Stelle bedeutet das Wort „das“ das Brahman, wie es frei von allen Mängeln der Sitz unendlich überlegener und unsagbar vortrefflicher Qualitäten ist, und das Entstehen, Bestehen und Vergehen der Welt als ein blofses Spiel hervorbringt: denn das Brahman war in den Anfangsworten der Stelle: „dasselbige beabsichtigte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen“ (Chând. 6,2,3) als Thema aufgestellt worden. Ferner das, was mit dem Worte „das“ zu dem Satze „das bist du“ verbunden war, mit andern Worten, das Wort „du“ bedeutet wiederum das Brahman, als den mit Geist ausgestatteten Leib der lebendigen Seele. Denn eine grammatische Koordination betrifft zumeist eine auf zweierlei Art charakterisierte einheitliche Substanz. — «Aber warum soll die «grammatische Koordination nicht hier sowie in dem Satze «„dieser ist jener Devadatta“ bedeuten, dafs die Worte „das“ «und „du“ denjenigen Teil von ihnen, nach welchem sie sich «widersprechen, aufgeben und die ihrem Wesen nach attributlose Einheit des Âtman bezeichnen sollen? Denn in obigem

* *ekaikaçyena sâditam* mit P.

«Beispiele „dieser ist jener Devadatta“ bedeutet das Wort
«„jener“ einen Mann zu einer andern Zeit und an einem
«andern Orte, und das Wort „dieser“ einen Mann, welcher in
«unmittelbarer Nähe gegenwärtig ist; diese beiden nun werden
«durch die grammatische Koordination als eine Einheit er-
«kannt; es ist aber nicht möglich, das, was zugleich in ver-
«schiedenen Gegenden und Zeiten vorhanden ist, als Einheit
«zu fassen, und doch kann man, wenn schon jedes der beiden
«Worte zunächst seinen eigentümlichen Sinn hat, dessen un-
«beschadet die Einheit der Wesenheit auffassen. Ebenso ist es
«auch bei unserer Stelle; man mufs die sich widersprechenden
«Teile an den Begriffen „das“ und „du“, z. B. die Wissens-
«beschränktheit und Allwissenheit usw. fallen lassen und da-
«durch die mittelbar ausgedrückte Wesenheit des Unteilbaren
«als den Sinn festhalten.» — Dieser Vergleich pafst hier
nicht. Denn in eurem Beispiele ist, da es keinen Widerspruch
enthält, auch keine Spur von uneigentlicher Ausdrucksweise
vorhanden. Denn es ist zunächst kein Widerspruch, dafs das
nämliche Ding mit zwei Zeiten, der vergangenen und gegen-
wärtigen, in Verbindung gebracht wird. Sein Befinden an 42
einem andern Orte gehört der Vergangenheit, sein Befinden
in unserer Nähe gehört der Gegenwart an; so ist der Wider-
spruch einer Verbindung mit mehrern Orten durch die Ver-
schiedenheit der Zeiten aufzuheben. Gesetzt aber, wir hätten
einen uneigentlichen Ausdruck anzunehmen, so dürfte doch
vielleicht der Widerspruch durch Annahme der Uneigentlichkeit
bei einem der beiden Worte sich heben lassen, und es wäre
darum noch nicht notwendig, bei beiden Worten die Un-
eigentlichkeit zu postulieren. Andernfalls, wenn ihr es nicht
für beweiskräftig gelten lafst, dafs ein Subjekt unbeschadet
der Verfolgung seiner Verschiedenheiten als dieses und jenes,
als das nämliche wieder erkannt werden könne, so wird ein
beharrliches Sein zur Unmöglichkeit, und der Buddhist mit
seiner Lehre von der Augenblicksvernichtung triumphiert.
Wenn somit an unserer Stelle die Wesenseinheit der indi-
viduellen und höchsten Seele vermöge ihres Daseins als Leib
und als Seele gelehrt wird, so ist dies keineswegs, wie ihr
glaubt, ein Widerspruch, sondern bedeutet, dafs die individuelle

Seele, — denn das Brahman in seiner Verkörperung war das Thema — ihrem Wesen nach Brahman ist; denn auch eine andere Schriftstelle sagt: „der, in dem Selbste wohnend, von dem Selbste verschieden ist, den das Selbst nicht kennt, dessen Leib das Selbst ist" (Bṛih. 3,7,30 M.); aber damit ist viel zu wenig gesagt, denn alle Schriftstellen reden nur und allein von dem höchsten Âtman. Man braucht aber darum nicht überall Synonymität anzunehmen, da eine Mannigfaltigkeit der Medien angenommen werden kann. Nämlich: ebensogut wie die Stände der Götter, Menschen usw. als besondere 51 Arten der Seele in ihrer Verkörperung gelten, ebenso können alle Dinge überhaupt dafür gelten; dann aber müssen sie alle insgesamt ihrem Wesen nach Brahman sein:

„Mag es ein Gott, ein Mensch, ein Yaksha sein,
„Piçâca, Schlange oder Râkshasa,
„Ein Vogel, Baum, ein Schlinggewächs, ein Holz,
„Ein Stein, ein Gras, ein Topf, ein Lappentuch."

Alle diese und ähnliche Worte, welche durch Verbindung von Stamm und Suffix als etwas aussagend in der Welt gelten, bedeuten, indem sie dasselbe aussagen, eine vorgestellte, in diesem oder jenem Zustande befindliche Substanz und mittels derselben bedeuten sie alle die in ihnen vertretene individuelle Seele und die diese innerlich lenkende höchste Seele als den letzten Endzustand. Dafs aber die Namen der Götter usw. als letzten Endzustand die höchste Seele bedeuten, wird ausdrücklich erklärt sowohl in der *Tattvamuktâvali* als auch in dem *Caturantaram*, wenn es heifst:

„Die Seele nennt ein Wort wie „Gott", bezeichnend
„Das ungetrennt von ihr vollkommene Dasein;
„Mit Absicht auf Erhöhung ohne Zweifel
„Wird oft gebraucht ein Wort in Welt und Veda.
„Zur Zeit zwar der Verbindung mit dem Âtman
„Sind nicht ersichtlich Gott und Menschgestalten;
„Doch wenn er eingeht in der Seele Selbst,
„Entfaltet er in Name und Gestalt sich."

In diesen Worten wird, — nachdem vorher gezeigt war, wie die Namen der Götter usw. auf eine Verkörperung sich beziehen,

nachdem mit den Worten „nicht nur ein Zustand“ usw. der Begriff der Verkörperung gegeben war, und nachdem mit den Worten „durch Namen, die die Wesenheit abspiegeln“, gelehrt worden war, dafs das Vollkommene nicht aufser dem Allgöttlichen besteht, — so wird durch den Vers „mit Absicht auf Erhöhung“ usw. ausgedrückt, dafs alle Namen im 43 letzten Grunde die höchste Seele bezeichnen, und dafs man daher diese als den Inbegriff von allem festzuhalten hat. Das ist der Gedanke, welcher von Râmânuja, um den Sinn des Veda zusammenzufassen, bei Gelegenheit der Auslegung der Schriftstelle von den Namen und Gestalten (Chând. 6,3,2) ausgesprochen wird.

Ferner: da alle Beweise sich auf etwas Attributhaftes beziehen, so kann für eine attributlose Substanz ein Beweis überhaupt nicht geführt werden; zeigt sich ja doch auch in der keine Wahl lassenden Wahrnehmung immer nur eine attributhafte Substanz. Und auch bei Behauptungen, welche eine Wahl lassen, wie „dieser ist jener“, würde, wenn nicht alles attributhaft wäre, die Erkenntnis eines früher Erkannten 52 in einem neuen Zustande zur Unmöglichkeit werden.

Ferner: das Wort „das bist du“ (Chând. 6,8,7) kann die Weltausbreitung nicht widerlegen, weil es selbst in der Weltillusion wurzelt, ebenso wie ja auch das Wort von dem für eine Schlange gehaltenen Strick auf dem Standpunkte der Weltillusion aufgestellt wurde; darum hebt aber jenes Schriftwort die Einheit von Brahman und Seele keineswegs auf, denn wir zeigten schon oben, dafs diese Meinung sich nicht erweisen läfst. Man glaube aber nicht, dafs bei unserer die Weltausbreitung für real erklärenden Meinung das Schriftwort erschüttert werde, welches verheifst, dafs durch die Erkenntnis des einen alles erkannt werden solle (Chând. 6,1,3). Nämlich die Prakṛiti, der Purusha, der Grofse, der Ichmacher, die Urelemente, die Elemente und die Sinnesorgane sowie das aus den vierzehn Welten bestehende Brahman-Ei, ferner die in ihm befindliche, aus Göttern, Tieren, Menschen, Pflanzen usw. in ihren mannigfachen Arten und Zuständen bestehende Weltwirkung ist, wenn auch eine Wirkung, doch mit allem was sie enthält nur und allein Brahman; und durch die Erkenntnis

des Brahman, welches ihre Ursache ist, als Âtman, wird eine Erkenntnis aller Dinge gewonnen; daher bei unserer Meinung erst recht gilt, dafs durch Erkenntnis des einen alles erkannt werde. Ja noch mehr! Wenn alles aufser Brahman Vorhandene blofse Täuschung wäre, so würde, infolge der Nichtrealität alles Vorhandenen, das Schriftwort, nach welchem durch Erkenntnis des einen alles erkannt werden soll, hinfällig werden.

Der Zustand also, in welchem die Welt, der Ausbreitung zu Namen und Gestalten unteilhaftig, nur als der unerkennbar fein geartete Leib der Prakṛiti und des Purusha besteht, heifst der Zustand des Brahman als Ursache, und wenn die Welt in diesen Zustand übergeht, so ist das der Weltuntergang; hingegen der Zustand, in welchem die Welt zur Ausbreitung der Namen und Gestalten ausgebreitet, einen grobsinnlichen, aus Geistigem und Ungeistigem bestehenden, Leib besitzt, heifst der Zustand des Brahman als Wirkung, und wenn das Brahman in einen derartigen grobsinnlichen Zustand übergeht, so ist das die Weltschöpfung. Hiermit stimmt auch die Identität von Wirkung und Ursache, wie sie in dem Abschnitte von dem Sich-Anklammern an Worte gelehrt wird (Chând. 6,1,3—5), viel besser zusammen.

Was hingegen die Schriftstellen betrifft, welche die Qualitätlosigkeit des Brahman behaupten, so haben dieselben nur den Zweck, die natürlichen und verwerflichen Qualitäten ihm abzusprechen. Und was endlich die Schriftstellen betrifft, welche eine Vielheit leugnen, so besagen dieselben nur, dafs, da nur das Brahman allein sich verkörpert, alle geistige und ungeistige Substanz nur eine Modifikation des Brahman ist, dafs das Brahman allein als die Seele von allem in allen diesen Modifikationen besteht, und dafs man somit festzuhalten hat, dafs ein Vorhandensein (lies: *sadbhâva*) von Substanzen, welche gesondert von dem allbeseelenden Brahman bestünden, nicht anzuerkennen ist.

**Einheit und Vielheit.**

Was ist nun die Wahrheit? Ist es die Vielheit oder die Nichtvielheit oder beides? Die Wahrheit liegt in allen dreien. Die Nichtvielheit ist wahr, sofern in allen Verkörperungen das alle Gestalten annehmende Brahman allein besteht; die

Vielheit und Nichtvielheit sind wahr, sofern das eine Brahman in Gestalt der mannigfachen geistigen und ungeistigen Wesen 53 als eine Vielheit besteht; und die Vielheit endlich ist wahr, sofern Geister, Nichtgeister und Gott nach Gestalt und Wesen von einander verschieden sind und nicht in einander verfliefsen.

Seelen. Hierbei gilt von den geistigen, als Seelen bestehenden Wesen, welche ihrer Natur nach uneingeschränkte, unbegrenzte, fleckenlose Erkenntnis besitzen, jedoch mit dem aus den anfanglosen Werken bestehenden Nichtwissen bekleidet sind, dafs ihr Wissen eine den jedesmaligen Werken entsprechende Einschränkung oder Erweiterung erfährt, dafs 44 die geniefsende Seele mit dem zugeniefsenden Ungeistigen in Berührung tritt (lies: *bhogya-bhûta-acid-bhoktṛi-saṃsargaḥ*), dafs sie sich infolge einer aus dem Genufs des entsprechenden Wohles und Wehes herrührenden Zweiheit zu dem Bhagavant hinwendet, und schliefslich zu der Stätte des Bhagavant ein-Ungeistiges. geht. Von den ungeistigen Substanzen hingegen gilt, dafs sie Objekte des Genusses, ohne Bewufstsein, nicht zum Ziele des Menschen gehörig und die Stätte der Wandelbarkeit Gott. sind. Von dem höchsten Gotte endlich gilt, dafs er in beiden, Geniefsenden und Zugeniefsenden, als innerer Lenker sich befindet, dafs er von unendlicher Erkenntnis, Macht, Stärke, Kraft, Energie usw. einen keinen Stillstand kennenden Überschwang und unzählige herrliche Tugenden besitzt, dafs, durch seinen Wunsch entstanden, die von ihm verschiedenen, sämtlichen, geistigen und ungeistigen Wesen hervorgebracht worden sind, und dafs er eine von ihm erwünschte, ihm angemessene, einzig gestaltete, himmlisch gestaltete, unübertreffliche, mannigfaltige und endlose Herrlichkeit besitzt.

Grundbegriffe. Die Einteilung der Grundbegriffe nun ist von *Veṅkaṭanâtha* in folgender Weise ausgeprägt worden.

„Substanz und Nichtsubstanz, so unterschieden
„Ist zweifach, was die Wesenheit man nennt.
„Zweifach ist die Substanz, starr und beseelt,
„Die erstere ist Avyaktam und die Zeit;
„Die letztere ist nach innen und nach aufsen.
„Die innere ist zweifach, Gott und Seele,

„Die äufsere ist ewige Macht und Weisheit,
„Indes anfänglich starr sie andere nennen.“

Weiter wird gesagt:

„Verschiedene Zustände hat die Substanz.
„Die Prakṛiti dann ist mit den drei Guṇa's,
„Dem Sattvam und den übrigen, behaftet,
„Die Zeit hat als Gestalt das Jahr und andres,
„Die Seele ist unsichtbar fein, erkennend,
„Der andre Âtman wird der Herr genannt,
„Die ewige Macht steht über den drei Guṇa's,
„Und doch bleibt mit dem Sattvam sie verbunden.
„Der Weisheit Sache ist es, das Objekt
„Zu offenbaren dem Erkennenden,
„Das ist in Kürze die Substanzerklärung.“

54 Hierbei sind die unter dem Worte „Geist“ zu verstehenden individuellen Seelen von der höchsten Seele verschieden und doch ewig. Und so sagt auch die Schrift (Muṇḍ. Up. 3,1,1, Çvet. 4,6):

„Zwei Freunde, schön befiedert, wisse
„Auf einem Baum verbunden du“ usw.

Und darum heifst es auch: „Verschieden sind die Seelen wegen der Besonderheit ihrer Zustände“ (vgl. Vaiç. Sûtram 3,2,20). Aber auch die Ewigkeit der Seelen wird von der Schrift bevorzugt, denn es heifst (Kâṭh. 2,18, vermengt mit Bhag. G. 2,20):

„Nicht wird geboren oder stirbt der Sehende,
„Und ward er, wird er doch nicht werden mehr;
„Stets, ewig, unentstanden bleibt der Alte er,
„Der mit des Leibes Hinfall nicht vergehende.“

Denn wäre dem nicht so, so würde Begangenes unvergolten bleiben und Unbegangenes vergolten werden. Daher heifst es auch: „Weil bei dem Leidenschaftlosen eine abermalige Geburt nicht ersichtlich“ (Nyâya Sûtram 3,1,25). Aber auch die Minimalheit der Seele wird von der Schrift bezeugt, wenn sie sagt (Çvet. 5,9):

„Spalt' hundertmal des Haares Spitze
„Und nimm davon ein Hundertstel,
„Das wisse als der Seele Gröfse, —
„Und sie wird zur Unendlichkeit."

Und ferner:

„Wie einer Ahle Spitze grofs der Purusha" (vgl. Çvet. 5,8). 15
„Subtil ist er, nur durch das Herz erkennbar" (Muṇḍ. 3,1,9).

Leblose Welt.

Hingegen ist die unter dem Worte „Nichtgeist" zu verstehende leblose Welt dreifach, indem sie zerfällt in Objekte des Geniefsens, Hilfsmittel des Geniefsens und Stätten des Geniefsens.

Gott.

Endlich ist als bewirkende wie auch materielle Ursache dieser Welt der Gott genannte höchste Geist zu verstehen, welcher auch unter den Namen Vâsudeva usw. verstanden werden mufs; daher es auch heifst:

„Der Vâsudeva ist das höchste Brahman;
„Er ist mit schönen Tugenden geschmückt;
„Er ist der Welten Urstoff und Bewirker,
„Sowie das lenkende Prinzip der Seele."

Dieser Vâsudeva nun, d. h. der von höchstem Mitleide und von Liebe zu seinen Verehrern erfüllte höchste Geist nimmt, um die seinen Verehrern entsprechende, jedesmalige Belohnung zu verleihen, spielenderweise eine fünffache Gestalt an, als Verehrungsobjekt, Entfaltung, Zerlegung, Subtiles und innerer Lenker. Hierbei sind unter dem Verehrungsobjekte Götterbilder usw. zu verstehen. Die Entfaltung ist eine Menschwerdung als Râma usw. Seine Zerlegung ist vierfach als Vâsudeva, Saṅkarshaṇa, Pradyumna und Aniruddha (oben S. 36). Das Subtile ist das vollständige, sechsattributhafte, Vâsudeva genannte, höchste Brahman. Die Attribute sind die Sündlosigkeit usw., denn die Schrift sagt, er sei „sündlos, frei 55 von Alter, frei von Tod und frei von Leiden, ohne Hunger, . . ., wahrhaften Wünschens, wahrhaften Ratschlusses" (Chând. 8,7,1). Der innere Lenker ist er, sofern er alle Seelen innerlich lenkt, denn die Schrift sagt: „Der, in dem Selbste

wohnend, ... das Selbst innerlich regiert" (Brih. 3,7,30 M.). Hierbei wird durch die Verehrung der jedesmal vorhergehenden Form die das Ziel des Menschen anfeindende Sündenmasse getilgt und dadurch die Berufung zu der jedesmal höhern Verehrung erreicht. Dieses besagen die Verse:

„Bei denen, die ihn ehren, voll von Liebe,
„Schenkt Vâsudeva je nach der Befugnis
„Reichlich die jedesmal erstrebte Frucht.
„Zu diesem Zwecke gleichsam spielend nur
„Macht fünf Gestalten er zu eigen sich:
„Verehrungsobjekt ist in Bildern er,
„Entfaltungsartig sind die Menschwerdungen;
„Sañkarshaṇa und Vâsudeva sind
„Zu wissen nebst Pradyumna, Aniruddha
„Als seine viergestaltete Zerlegung.
„Vollständig und sechsattributhaft ist,
„Auch Vâsudeva heifsend, das Subtile,
„Und dieses wird erklärt als höchstes Brahman.
„Der innere Lenker, in der Seele weilend,
„Die Seele antreibend, wird vorgestellt
„Als dargelegt durch Wortgeflechte, — wie:
„«Der in der Seele weilend,» — des Vedânta.
„Wer durch Verehrung des Verehrungsobjekts
„Die Sünde tilgt, wird ein Berufener;
„Sodann wird er durch Ehren der Entfaltung,
„Durch der Zerlegung Ehren weiterhin
„Imstande endlich sein, in dem Subtilen
„Den innern Lenker selber anzuschauen."

Die Verehrung desselben aber ist fünffach, als Nahen, Herbeischaffen, Darbringung, Studium und Yoga, wie es in dem erhabenen *Pañcarâtram* dargelegt wird. Das Nahen besteht darin, dafs man den Weg zum Standorte des Gottes kehrt und bestreut usw. Das Herbeischaffen besteht in dem Anschaffen von Wohlgerüchen, Blumen usw. als Mitteln der Verehrung; die Darbringung ist dann weiter die Verehrung der Gottheit selbst; das Studium besteht in dem mit Aufmerksamkeit auf den Inhalt betriebenen Murmeln von Sprüchen, in der Rezitation von Hymnen und Lobgesängen auf Vishṇu, 46

in der Nennung seines Namens und in der Beschäftigung mit den die Wahrheit darlegenden Lehrbüchern; der Yoga endlich 56 ist die Vertiefung in die Gottheit. Nachdem durch die auf diese Weise mittels des Werkes der Verehrung erworbene Erkenntnis das Sehen des [empirisch] Sehenden bei dem den Bhagavant Verehrenden und in ihm Festgewurzelten vernichtet worden ist, so gewährt ihm der gegen den Frommen liebreiche und vom tiefsten Mitleide erfüllte höchste Geist Einlafs in seine, entsprechend der Wahrnehmung seiner Wesenheit unendlich und ewig gestaltete, eine abermalige Wiederkehr zum Erdendasein ausschliefsende Wohnstätte. Und so sagt auch die Smṛiti (Bhag. G. 8,15):

„Die Hochgemuten, die zu mir gelangt sind,
„Erleiden nicht noch einmal die Geburt,
„Des Schmerzes unbeständige Behausung;
„Sie sind gelangt zur äufsersten Vollendung."

Und ferner:

„Wer ihn verehrt, des nimmt auch Vâsudeva
„Sich an, gewährt ihm Seligkeit ohn' Ende,
„Und öffnet seine eigne Wohnstatt ihm,
„Aus der er nicht mehr wiederkehrt zur Erde."

Alles dieses erwog Râmânuja in seinem Herzen, und indem er bemerkte, dafs der von dem ehrwürdigen Lehrer Bodhâyana auf Grund der Gedanken der grofsen Upanishad's verfafste Kommentar zu den Brahmasûtra's sehr umfangreich war, so unternahm er es, selbst eine Auṣlegung der Çârîraka-Mîmâṅsâ zu entwerfen. Hierbei erklärt er das erste Sûtram folgendermafsen:

*Vedânta-sûtram* 1,1,1.

*atha ato brahma-jijñâsâ, iti,*

„nunmehr daher die Brahmanforschung". Hierbei bedeutet das Wort *atha* die unmittelbare Folge auf die vorhergegangene Erkenntnis der Werke. Daher auch der Verfasser des Kommentares sagt, dafs sofort nach stattgehabter Erkenntnis der Werke der Wunsch, das Brahman zu erkennen, sich einstelle. Das Wort *atas* „daher" bezeichnet einen Grund, weil derjenige,

welcher den Veda mitsamt den Vedâṅga's durchstudiert und den Sinn desselben erfafst hat, an dem Werke mit seinen vergänglichen Früchten kein Gefallen mehr findet; deswegen, d. h. aus diesem Grunde tritt für denjenigen, welcher nach einer dauernden Erlösung trachtet, als Mittel zur Erreichung derselben die Brahmanforschung ein. Das Wort *brahman* bedeutet den von Natur an von allen Mängeln befreiten, mit unendlich erhabenen und unzähligen, schönen Tugenden ausgestatteten, höchsten Geist. Hieraus ergibt sich, dafs die frühere und spätere Mîmâṅsâ, sofern auch die Erkenntnis und Betreibung der Werke als Entsagung bewirkend und den Geist von Flecken reinigend ein Mittel zur Erkenntnis des Brahman bildet, beide wie Ursache und Wirkung zusammengehören und daher ein einziges Lehrbuch bilden. Daher auch die Kommentatoren sagen: „dieses Lehrbuch bildet mit dem zwölfteiligen Werke des Jaimini eine Einheit". Dafs aber die Frucht der Werke vergänglich, und die Frucht der Erkenntnis des 57 Brahman unvergänglich ist, das wurde schon in vielen, durch Folgerung und plausible Annahme verstärkten Schriftstellen wie der folgenden ausgesprochen (Muṇḍ. 1,2,12):

„Betrachtend diese Welt gebaut durch Werke,
„Soll von ihr ab sich wenden der Brahmane.
„Was unvollbringlich ist, vollbringt kein Werk."

Ferner zeigt die Schrift, indem sie jedes von beiden für sich allein mifsbilligt, dafs nur die durch Werke sich auszeichnende Erkenntnis die Erlösung vollbringt, indem sie sagt (Îçâ 9. 11):

„In blindes Dunkel fährt, wer in Nichtwissen lebte;
„In blinderes wohl noch, wer nach dem Wissen strebte. — 47
„Doch wer, was Wissen und Nichtwissen heifst,
„Sich beider in Vereinigung befleifst,
„Hat durch Nichtwissenskunde das Sterben überwunden
„Und durch des Wissens Kunde Unsterblichkeit gefunden," usw.

Darum heifst es im Geheimbuche der Pâñcarâtra's:

„Ein Strom von Mitleid, nimmt der Heilige,
„Voll Zärtlichkeit zum Gläubigen sich neigend,

„Willfährig sich zu zeigen dem Verehrer,
„Die Fünfzahl der Erscheinungsformen an.
„Als Objekt der Verehrung, als Entfaltung,
„Zerlegung und Subtiles, innerer Lenker
„Wird er zur Zuflucht für der Geister Schar, die
„Bald dies, bald das an ihm erkennend fassen.
„Des jedesmal Vorherigen Verehrung
„Tilgt ihre Sünden und macht fähig sie,
„Zu der Verehrung der nächstfolgenden
„Gestaltung die Berufung zu empfangen.
„Wenn also Tag für Tag gemäſs der Vorschrift,
„Die Schrift und Smṛiti für die Pflicht enthalten,
„Der Mensch getreulich die Verehrung übt,
„Dann zeigt sich Vâsudeva gnädig ihm,
„Aus Gnaden schenkt ihm Hari dann den Glauben,
„Der sich in Meditation beweisend,
„Das Nichtwissen, das in der Werke Masse
„Zum Ausdruck kommt, mit einem Schlag vernichtet.
„Dann werden an dem Menschen offenbar
„Allwissenheit und andre Eigenschaften
„Von schönrer Art, die ihm ursprünglich eigen,
„Doch im Saṃsâra sich verborgen hatten.
„Das sind die Eigenschaften, die sodann
„Gemeinsam sind dem Herrn und den Erlösten;
„Und nur noch in der Schöpferkraft allein
„Hat Gott den Vorrang noch vor jenen Seelen.*

*krama-mukti.*

„Erlöst jedoch erst im resthaften Brahman,
„Erlangen sie, selbst restartig sodann
58 „Im Restlosen Erfüllung aller Wünsche
„Zugleich mit jenem weisen [niedern Brahman].“**

Darum müssen diejenigen, welche krank sind an der Dreiheit der Schmerzen, zum Zwecke der Unsterblichkeit das unter den Ausdrücken höchster Geist usw. zu verstehende Brahman „erforschen“, so sagt das Sûtram weiter. Wo aber [wie in dem Worte des Sûtram *jijñâsâ*, Forschung] Thema und Affix sich verbinden, da drücken dieselben vorwiegend zusammen den Sinn des Affixes aus. Entsteht daher in uns zufolge

* Vgl. Brahmasûtra 4,4,17. ** Vgl. Brahmasûtra 4,3,10. 4,4,22.

des Eingeständnisses, dafs wir die Sache nicht haben, ein Wunsch darnach, so ist hierbei die gewünschte Sache das Hauptsächliche; daher hier die Erkenntnis, welche wir wünschen, als ein zu Bewirkendes auftritt. Diese Erkenntnis nun ist das durch Worte wie Meditation, Verehrung usw. zu bezeichnende Bewufstsein; sie ist aber nicht eine durch Worte hervorzubringende und sofort sich einstellende Erkenntnis; denn eine solche würde von dem die Wortverbindung vernehmenden Gebildeten auch ohne ein Bewirken erlangt werden. Die Schrift aber sagt: „Den Âtman fürwahr soll man schauen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken" (Bṛih. 2,4,5); — „als den Âtman also soll man es verehren" (Bṛih. 1,4,7); — „durch Forschen soll Erkenntnis man erwerben" (Bṛih. 4,4,21), „[wer dieses Selbst] gefunden hat und kennt" (Chând. 8,12,6 frei). In diesen Stellen ist der Ausdruck „man soll ihn hören" eine blofse Erläuterung; denn der Mensch, welcher der Vorschrift des Studiums gemäfs unter Auffassung des Studierten mit allen seinen Teilen den Veda studiert hat, der hat durch das Schauen des die Absicht bildenden Inhaltes, sofern er sich zu dessen Klarlegung aus eigenem Triebe schon mit dem Höhern befassen wird, auch dieses schon erlangt. Auch die Vorschrift „man soll ihn verstehen" ist blofs Erläuterung, da mit dem Erlangen des beim Hören zugrunde liegenden Sinnes auch das Überdenken schon erlangt ist; denn die Regel sagt: „auch bei dem, der ihn nicht versteht, behält der Kanon seinen Sinn". Das Überdenken endlich ist die sichere, in der Kontinuität des wie ein Ölstrom ununterbrochenen Gedenkens bestehende Erinnerung; denn wenn die Schrift sagt „in der Erinnerung Erfassung liegt die Auflösung aller Knoten" (Chând. 7,26,2), so lehrt sie hier die Erinnerung als Mittel der Erlösung kennen. Diese Erinnerung aber ist wesensgleich mit dem Schauen, denn sie ist eins mit ihm in der Stelle (Muṇḍ. 2,2,8): 48

„Wer jenes Höchst- und Tiefste schaut,
„Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
„Dem lösen alle Zweifel sich,
„Und seine Werke werden Nichts."

Ebenso wird auch in der Stelle: „Den Âtman fürwahr soll man schauen“ (Bṛih. 2,4,5) gelehrt, dafs die Erinnerung eine Art Schauen ist. Dafs aber die Erinnerung eine Art Schauen ist, beruht darauf, dafs sie wesentlich ein Vergegenwärtigen ist. Alles dieses ist vom Kommentator dargelegt worden in den 59 Worten: „eine Erkenntnis sei die Verehrung“ usw. Eben diese Meditation charakterisiert die Schrift wie folgt (Kâṭh. 2,23):

„Nicht ist das Selbst durch Reden zu erlangen,
„Durch Scharfsinn nicht, noch Schriftgelehrsamkeit.
„Wen er sich wählt, von dem wird er empfangen,
„Ihm offenbart er seine Wesenheit.“

Denn man wählt, was einem das Liebste ist; und wie er unsere Seele als das Liebste erlangt, so ist uns wiederum er, der Bhagavant selbst, das Liebste, wie dies von dem Bhagavant selber ausgesprochen wird (Bhag. G. 10,10):

„An sie, die allzeit mir ergeben sind,
„Die mich verehren, Liebe mir bezeigen,
„Verleih ich jene Zurüstung des Geistes,
„Durch die sie zu mir hingelangen können.“

Und (Bhag. G. 8,22):

„Er ist, o Pṛithâ's Sohn, der höchste Geist,
„Durch ungeteilte Liebe zu erlangen.“

Liebe zu Gott.

Was aber die Liebe betrifft, so ist sie eine keinen andern Wunsch als die höchste Seligkeit bezweckende und mit Entsagung auf alles andere verbundene Art des Erkennens, deren Erlangung durch Unterscheidung usw. erfolgt. Denn der Kommentator sagt: „ihre Erlangung geschieht durch Unterscheidung, Loslösung, Übung, Werk, Edelsein, Unverzagtheit und Unausgelassenheit, wegen der Zutreffung und der Bezeugung.“ Hierbei ist die Unterscheidung die aus einwandfreier Nahrung entspringende Wesensreinheit; ihre Bezeugung ist: „Aus Reinheit der Nahrung entspringt Reinheit des Wesens, durch Reinheit des Wesens wird die Erinnerung beständig“ (Chând. 7,26,2). — Loslösung ist das Nichthängen an der Lust; die Bezeugung ist: „Man soll es ehren in der

Stille“ (Chând. 3,14,1). — Die Übung ist die fortgesetzte 49 Beschäftigung damit; die Bezeugung wird vom Kommentator aus der Smṛiti entnommen, wo sie heifst: „Zu solchem Sein wird jedesmal gestaltet er“ (Bhag. G. 8,6). — Das Werk ist das Betreiben der von Schrift und Tradition gebotenen Werke nach Kräften; die Bezeugung ist: „Der Werkhafte ist der vorzüglichste der Brahmanwisser“ (Muṇḍ. 3,1,4). — Edelsein besteht in Wahrhaftigkeit, Geradheit, Barmherzigkeit und Freigebigkeit; die Bezeugung ist: „Durch Wahrheit wird erlangt“ usw. — Unverzagtheit ist das Gegenteil von Kleinmütigkeit; die Bezeugung ist: „Nicht wird vom Schwachen dieses Selbst erlangt“ (Muṇḍ. 3,2,4). — Die Unausgelassenheit ist die aus dem Gegenspiel der Verzagtheit entspringende Zufriedenheit; die Bezeugung ist: „Er ist beruhigt, bezähmt“ usw. (Bṛih. 4,4,23). Wer also in dieser Weise durch die Gnade des mit solchen besondern Kasteiungen gewonnenen, höchsten Geistes die Finsternis seiner Natur verscheucht hat, der erlangt durch die mittels Aufhellung der Vorstellung vom Âtman als 60 einem sich selbst Zweck seienden, unaufhörlichen, unübertrefflichen Gegenstande der Neigung eine vollendete Vertiefung als Wesen habende Liebe, die Wohnstätte des höchsten Geistes; das steht fest. Darum heifst es bei *Yâmuna*: „Zu erlangen ist er durch die Anstrengung ausschliefslicher, unendlicher Liebe von dem, der in beiderlei Weise sein Inneres zubereitet hat“, d. h. dessen Innenorgan durch die Anstrengung der Erkenntnis und der Werke geläutert worden ist.

Aber was ist es für ein Brahman, welches wir erforschen sollen? Im Hinblick hierauf gibt das folgende Sûtram als sein Merkmal an:

*janma-âdi asya yataḥ. iti.* *Vedânta-sûtram* 1,1,2.

„woraus Ursprung usw. dieses [Weltalls] ist.“ *janma-âdi*, „die Geburt als erstes habend“ ist ein das Entstehen, Bestehen und Vergehen als Eigenschaften dieses [nämlich Weltalls] kundmachendes *Compositum possessivum*, und besagt: das Brahman ist dasjenige, woraus diese in unausdenkbar mannigfacher Ordnung geordnete, den Genufs nach Raum und Zeit als geregelt habende, vom Brahman bis in die Pflanzenwelt

sich erstreckende, Seelen enthaltende Welt ihr Entstehen, Bestehen und Vergehen hat, jenes allmächtige, allem Unsittlichen feindlich entgegenstehende, wahre Wünsche und alle weitern unendlich grofsen, zahllosen, schönen Tugenden habende, allwissende und allmächtige, persönliche Wesen. Das ist der Sinn des Sûtram.

Fragen wir weiter, was dient zum Beweise für das so geartete Brahman, so dient zur Antwort, dafs nur der Schriftkanon den Beweisgrund bildet, wenn es heifst:

*Vedânta-sûtram* 1,1,3.

*çâstra-yonitvâd, iti,*

„wegen des Grundseins des [Schrift-]Kanons". Nämlich dasjenige heifst *çâstra-yoni*, dessen Ursprung, Ursache, Beweisgrund die Schrift ist, indem der Inhalt des Schriftkanons seine Wesenheit bildet. Weil somit der Schriftkanon die Ursache für die Erkenntnis des Brahman und die Ursache für die Erkenntnis des Âtman ist, darum heifst er der Grund des Brahman. Es ist aber nicht daran zu denken, dafs das Brahman auch durch einen andern Beweisgrund erbracht werden könne; denn mit der Wahrnehmung ist hier, wegen der Übersinnlichkeit des Brahman nicht voranzukommen; und die Folgerung vollends, dafs das grofse Weltmeer usw. als Wirkung, ebenso wie der Topf, eine Ursache haben müsse, ist keine faule Bohne wert. Da somit das Brahman von dieser Art ist, so wird es nur von Schriftstellen wie: „dasjenige fürwahr, woraus diese Wesen entspringen" usw. (Taitt. Up. 3,1), erbracht, das steht fest.

Man könnte einwenden: wenn auch das Brahman durch keinen andern Beweis erwiesen werden kann, so kann doch hier, wo es sich nicht um das Hervorbringen oder Vernichten von irgend etwas handelt, d. h. es kann das seiner Natur nach fertige Brahman nicht erst von dem Kanon erbracht werden. Um dieser Frage zu begegnen, heifst es weiter:

61
*Vedânta-sûtram* 1,1,4.

*tat tu samanvayâd, iti*

„jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung"; das Wort „vielmehr" soll einem möglichen Zweifel wehren. Nämlich, es ist doch möglich, dafs das Brahman den Kanon als seinen

Beweisgrund hat: warum? „wegen der Übereinstimmung“; 50
d. h. weil in der Bezeichnung des Brahman als des höchsten Zieles des Menschen in der Schrift Übereinstimmung herrscht. Es braucht aber nicht eben angenommen zu werden, dafs bei solchen, wo es sich weder um eine Hervorbringung noch Vernichtung handelt, kein Motiv für die Mitteilung vorliege. Denn auch bei Dingen, wo es sich nur um deren Wesenheit handelt, z. B. wenn es heifst: „ein Sohn ist dir geboren“ oder „dieses ist keine Schlange“, kann in der Freude oder der Aufhebung der Furcht ein Motiv der Mitteilung bestehen; daher hier alles seine Richtigkeit hat.

Dieses nur zur Orientierung; das Nähere ist aus dem Originalwerk zu entnehmen, daher wir, um nicht weitschweifig zu werden, hier Halt machen, da ja alles klar ist.

# V. Die Lehre des Pûrṇaprajña

(*Ânandatîrtha*, *Madhva*, geb. angeblich 1199 p. C.).

**C p. 61—73. P p. 50—60.**

Verhältnis zur Lehre des Râmânuja.

Diese Lehrmeinung des Râmânuja wird von Ânandatîrtha mifsbilligt. Denn obgleich sie mit seiner eigenen Lehre übereinstimmt in der Minimalheit und Sklaverei der Seele, in der Übermenschlichkeit, Genugsamkeit über den vollendeten Zweck zu belehren und Selbstautorität des Veda, in der Dreiheit der Erkenntnismittel, in dem Schöpfen aus dem Pâñcarâtram, in der Annahme, dafs die Vielheit der Weltausbreitung real sei usw., so bekundet sie doch andererseits vermöge der Annahme der drei Lehrsätze von der Verschiedenheit des Entgegengesetzten usw. eine Hinneigung zu den Lehren der Kshapaṇaka's (Jaina's). Aus diesem Grunde verwirft Ânandatîrtha jene Lehre, und indem er Vedântatexten wie „das ist die Seele, das bist du" (Chând. 6,8,7) mittels einer andern Zurechtlegung einen andern Sinn unterzulegen weifs, hat er, unter dem Vorgeben, eine Erklärung der *Brahma-mîmâṅsâ* zu liefern, einen neuen Weg eingeschlagen.

Verteidigung der Vielheit.

Nach seiner Lehrmeinung nämlich ist die Wesenheit zweifach, sofern sie teils frei, teils unfrei ist. Denn so heifst es im *Tattvaviveka*:

> „Die Wesenheit wird zweifach angenommen,
> „Sofern sie ja teils frei, teils unfrei ist.
> „Frei ist nur der verehrungswürdige Vishṇu,
> „Unfehlbar und an aller Tugend reich."

— «Aber die Wesenheit des Brahman ist doch von aller «gleichartigen und ungleichartigen auf dasselbe bezüglichen «Mannigfaltigkeit frei, und solange Vedântatexte, die dieses «lehren, Wache halten, kann doch von einem Reichtum des- «selben an aller Tugend keine Rede sein!» — Doch nicht! Denn dem widersprechen viele Beweisgründe, welche eine Vielheit dartun, so dafs jene Schriftstellen in dieser Frage nicht als beweiskräftig gelten können. Denn zunächst und vor allem ist es die Wahrnehmung, welche lehrt, dafs dieses von jenem verschieden ist und den Unterschied zwischen 62 schwarz und weifs augenscheinlich bezeugt. — Man könnte einwenden: «Erfafst man dabei die Verschiedenheit selbst als «eine Wahrnehmung, oder wird dieselbe erst durch den Gegen- «satz der betreffenden Dinge bewirkt? Ersteres ist nicht «möglich, da ohne Kenntnis des Gegensatzes eines Dinges «auch die auf denselben bezügliche Verschiedenheit unmöglich «festgestellt werden kann. Bei der zweiten Eventualität hin- «gegen fragt sich weiter, ob der Erkenntnis der Verschieden- «heit die Erkenntnis des Dinges und seines Gegensatzes vor- «hergeht oder ob dieses alles gleichzeitig erkannt wird? «Ersteres geht nicht an, weil die Tätigkeit des Intellektes «nicht in dieser Weise in stufenartigen Unterbrechungen vor «sich geht, und weil dabei ein Zirkel eintreten würde [sofern 51 «die Dinge als entgegengesetzt nur durch die Verschiedenheit, «die Verschiedenheit aber nur aus den entgegengesetzten «Dingen erkannt werden würde]. Aber auch das letztere geht «nicht an, weil die Erkenntnis von Wirkung und Ursache «nicht gleichzeitig sein kann; denn die Erkenntnis des Dinges «ist offenbar die Ursache für die Auffassung der Verschieden- «heit, weil, auch wenn das Ding vorliegt, ohne die Erkenntnis «seines noch verborgenen Gegenteils auch deren Verschieden- «heit unerkannt bleibt, welche erst erkannt wird, wenn jene «erkannt wurden, und nicht erkannt wird, solange sie nicht «erkannt wurden, woraus das Verhältnis beider als Wirkung «und Ursache ersichtlich wird. Somit dürfte der Beweis für «eine Wahrnehmbarkeit der Verschiedenheit nicht wohl zu «erbringen sein.» — Diesen Einwendungen gegenüber müssen wir zunächst fragen: richten sich dieselben gegen die Be-

a. Verschiedenheit auf Wahrnehmung beruhend.

hauptung der Verschiedenheit als einer substantiellen Wesenheit oder gegen die Behauptung der Verschiedenheit der Dinge unter einander? Im erstern Falle würdet ihr für das Verbrechen des Spitzbuben den ehrlichen Mann büfsen lassen, da die von euch erhobenen Einwände auf jene Auffassung gar nicht zutreffen. — «Aber wenn die substantielle Wesenheit «der Dinge schon die Verschiedenheit in sich trüge, so würde «zu ihrer Erkenntnis die Heranziehung des Gegenteils so «wenig erforderlich sein, wie zur Erkenntnis eines einzelnen «Kruges; in der Tat tritt aber überall die Verschiedenheit «nur in der Art auf, dafs sie die Beziehung zu irgendeinem «Gegenteil voraussetzt.» — Dem ist doch nicht so, denn zuerst mufs doch als von allem andern verschieden die substantielle Wesenheit erkannt werden, und dann erst kann dieselbe mit Rücksicht auf ein Gegenteil in ihrer Verschiedenheit von demselben in Betracht gezogen werden. So wird z. B. zuerst die substantielle Wesenheit, wie sie in dem Umfange eines Dinges zum Ausdrucke kommt, erkannt, und dann erst kann mit Rücksicht auf irgendein Gegenteil eben dieses Ding als lang oder kurz bestimmt und dementsprechend behandelt werden. Darum heifst es im *Vishnutattvanirnaya*: „Die Verschiedenheit kann nicht erst aus dem Verhältnisse zwischen dem einen und andern Unterschiedenen erkannt werden, da das Vorhandensein von zwei Unterschiedenen die Verschiedenheit schon voraussetzt; denn sonst würde die Verschiedenheit durch das Ding und sein Gegenteil, das Bestehen als Ding und Gegenteil aber durch die Verschiedenheit erkannt werden, und infolge dieses Zirkels die Verschiedenheit zu einer Ungereimtheit werden, da doch die Verschiedenheit ihrem Wesen nach eine ursprüngliche Kategorie ist" usw. Daher kommt es, dafs, wer einen Ochsen sucht, sich um einen 63 Büffel, wenn er ihn sieht, nicht kümmert, noch auch an das Wort Ochs durch ihn erinnert wird. Man wende nicht ein, dafs dann bei dem Anblicke einer Substanz, welche z. B. aus Wasser und Milch besteht, auch der Unterschied beider in die Wahrnehmung treten müsse, denn es kann der Fall eintreten, dafs infolge von Hindernissen, wie Vermengtheit mit Gleichartigem usw., die Auffassung der zutage tretenden

Vielheit unmöglich gemacht wird. Darum heifst es (*Sâṅkhya-Kârikâ* Vers 7):

„Zu grofse Ferne und zu grofse Nähe,
„Der Sinne Störung, Unstetheit des Manas,
„Feinheit, Verdeckung, Überwältigung,
„Sowie Vermengtheit mit Gleichartigem,
„Das sind die Gründe [warum Dinge oft
„Vorhanden und doch nicht wahrnehmbar sind]."

„Zu grofse Ferne", z. B. bei einem auf dem Gipfel des Berges befindlichen Baume; — „zu grofse Nähe", z. B. bei der Augensalbe; — „Störung der Sinne", z. B. bei dem Blitz; — „Unstetheit des Manas", z. B. desjenigen, dessen Sinne von Leidenschaft usw. umflort sind, bei einem grofs und breit vor ihm stehenden Kruge; — „Feinheit", z. B. bei einem Atome; — „Verdeckung", z. B. bei dem, was hinter einer Wand ist; — „Überwältigung", z. B. bei dem Lichte einer Lampe am Tage; 52 — „Vermengtheit", z. B. bei Wasser mit Milch gemischt, — das sind die Gründe, aus welchen die Dinge oft nicht aufgefafst werden wie sie sind; dies ist der Sinn. — Aber gesetzt, die Verschiedenheit sei [keine Substanz, sondern] eine Qualität, so ist auch dann nichts dagegen einzuwenden, denn man kann annehmen, dafs während das Ding und sein Gegenteil aufgefafst wird, zugleich die Verschiedenheit als Qualität ins Bewufstsein tritt. Auch läfst sich nicht behaupten, dafs bei der Annahme der Verschiedenheit als Qualität die Verschiedenheit sich von den verschiedenen Dingen, jedesmal kraft einer andern Verschiedenheit unterscheiden müsse, und dadurch ein unbetretbarer *regressus in infinitum* eintreten müsse; denn zur Annahme dieser neuen Verschiedenheit ist kein Grund vorhanden, da nie jemand behaupten wird, dafs die Verschiedenheit auch von den verschiedenen Dingen verschieden sein müsse. Auch nötigt keine Folgerung auf Grund der einen Verschiedenheit eine neue Verschiedenheit anzunehmen; da dieselbe aber in keinem Falle die ursprüngliche Verschiedenheit umstürzen kann, so ist auch mit ihrer Aufstellung gegen uns nichts auszurichten, es ist vielmehr mit dieser Annahme nur so bestellt, dafs wir euch um einen Ölkuchen

bitten, und ihr uns gleich ein Fafs voll Öl anbieten wollt. Sollte aber die Verschiedenheit, um die es sich ursprünglich handelt, gestürzt werden, so wird damit auch eure Aufstellung hinfällig. Denn man verheiratet kein Mädchen, damit sie ihren Bräutigam tötet. [Man sägt nicht den Ast ab, auf dem man sitzt.] Da somit die Hauptsache in keinem Falle hinfällig wird, so kann auch euer *regressus in infinitum* ihr nichts anhaben.

b. Verschiedenheit auf Folgerung beruhend.

Weiter aber wird das Vorhandensein der Vielheit auch bestätigt durch die Folgerung. Der höchste Gott mufs von der Seele verschieden sein, weil er von seiten ihrer zu verehren ist. Denn wer von seiten eines andern zu verehren ist, der mufs von diesem verschieden sein, wie z. B. ein König von seinem Diener. Denn es ist nicht annehmbar, dafs die Menschen, wenn sie, getrieben von dem allgemein menschlichen Streben, Lust zu erlangen und allen Schmerz zu meiden, 64 sich gelüsten lassen nach der Stellung des Oberherrn, dafür seiner Wohltaten teilhaftig werden. Im Gegenteile, sie werden dadurch allerlei Unheil auf sich herab beschwören. Aber wenn einer die Niedrigkeit seines eigenen Selbstes und die Vortrefflichkeit des andern offen anerkennt, dann wird der Gepriesene erfreut den Wunsch des Preisenden gewähren. Darum heifst es:

„Den pflegen ja die Könige zu töten,
„Der sich vermifst ein König selbst zu sein;
„Doch dem gewähren sie, was er nur wünscht,
„Der ihre Tugenden als trefflich preist.“

Wenn daher unsere Gegner in ihrem Streben, die Einheit der Seele mit dem höchsten Gotte zu behaupten, die Vortrefflichkeiten des Vishṇu mit denen einer Wüstenspiegelung gleichsetzen, so verfahren sie wie einer, der in dem Verlangen, eine grofse Kadalî-Frucht zu geniefsen, sich die Zunge zerfleischt, weil eine derartige Feindseligkeit gegen Vishṇu das Eingehen in die blinde Finsternis der Hölle nach sich zieht. Dieses wird auch gelehrt von Madhyamandira in dem *Mahâbhârata-tâtparyanirṇaya*: 53

„O, ihr Dämonen, Hasser von Uranfang,
„Des Vishṇu Hafs ist mächtig angewachsen;
„Er stürzt in blinde Finsternis hinab
„Die sich auf Blindes stützenden Dämonen."

Dreifache Verehrung des Vishṇu.

Dieser Kultus des Vishṇu nun ist dreifach, indem er zerfällt in Stigmatisierung, Namengebung und Verehrung.

1. Durch Stigmatisierung.

Die Stigmatisierung besteht darin, dafs man sich die Waffen und andern Attribute des Vishṇu einbrennt, um ihre Gestalt sich gegenwärtig zu halten und dadurch den beabsichtigten Zweck zu erreichen. Denn so sagt das Supplement der Saṃhitâ des Çâkalya:

„Der Mensch trägt auf sich eingebrannt den Diskus,
„Der Göttern Kraft verleiht, des ewigen Vishṇu,
„Er geht die Schuld abschüttelnd ein zum Himmel,
„Den Büfser, frei von Leidenschaft, betreten.
„Durch diesen in dem Arm getragenen Diskus
„Sudarçana gehn Götter ein zum Himmel;
„Mit ihm gezeichnet breiten Manu's aus
„Die Weltschöpfung; ihn tragen die Brahmanen.
„Das ist des Vishṇu höchster Schritt,
„Mit dem gezeichnet sie umhergehn.
„So lafst auch uns die Male an uns tragen
„Des Weitausschreitenden und glücklich leben."

Und auch die Upanishad der *Taittirîyaka*'s sagt (Taitt. Âr. 1,11,1):

„Wer roh, wer ungebrannt an Leib, erreicht es nicht;
„Doch wer es ihm vertrauend trägt, geht dazu ein."

Auch die einzelnen Körperstellen werden im *Âgneya-purâṇam* angezeigt mit den Worten:

65 „An seinem rechten Arm soll der Brahmane
„Das Zeichen tragen des Sudarçana;
„Am linken Arm soll er die Muschel tragen;
„Das ist es, was die Brahmakenner lehren."

Auch ein besonderer Vers findet sich über das Tragen des Diskus an einem andern Orte:

„Sudarçana, du flammendes Geschofs,
„An Glanze gleich zehn Millionen Sonnen,
„O zeige mir, dem durch Nichtwissen Blinden,
„Den Pfad des Vishṇu jetzt und immerdar!
„Du der du, aus dem Ozean einst entsprungen,
„Von Vishṇu wirst in seiner Hand getragen,
„Dir huldigen sich neigend alle Götter,
„Dir sei, o Pâñcajanya, die Verehrung."

2. Durch Namengebung.

Die Namengebung besteht darin, dafs man seinen Söhnen usw. Beinamen des Vishṇu, wie Keçava usw. gibt, um alle Zeit dieser Namen eingedenk zu sein.

3. Durch Verehrung.

Die Verehrung ist zehnfach, sofern sie geübt wird in Worten als Wahrheit, Gütigkeit, Freundlichkeit und Vedastudium, in Werken als Almosengeben, Retten und Schützen [54] und in Gedanken als Mitleid, Eifer und Glaube. Wenn man jedes einzelne von diesen verwirklicht und es so dem Nârâyaṇa darbringt, so ist das die Verehrung. Darum heifst es:

„Stigmatisation und Namengebung,
„Und die Verehrung, welche zehnfach ist."

In dieser Weise ergibt sich durch Folgerung die Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott daraus, dafs letzterer ein Objekt der Erkenntnis usw. ist.

c. Verschiedenheit auf der Schriftoffenbarung beruhend.

Weiter endlich läfst sich diese Verschiedenheit auch aus der Schriftoffenbarung erweisen. Denn wenn es z. B. heifst:

„Ihm als dem wahren jauchzen alle zu,
„Die Huld des gabenreichen Gottes preisend." (Ṛigv. 4,17,5.)

— „Als wahr wird seine Macht gerühmt und Stärke
„Bei Opfern in der Frommen Kreis (Ṛigv. 8,3,4);
„Wahr ist das Selbst, wahr die Seele,
„Wahr ist die Vielheit, wahr die Vielheit,
„In mir ist Trug, in mir ist Trug, in mir ist Trug" (*vâruṇyas* eig. Weingeister?),

so lehren Schriftstellen wie diese, dafs die Wonne der Erlösung mit der Vielheit behaftet ist. Und wenn es heifst (Bhag. G. 14,2):

„Wer dieses Wissen sich zu eigen macht
„Und so mit mir zur Wesensgleichheit kommt,
„Wird bei der Schöpfung selbst nicht mehr geboren
„Und wankt nicht mehr beim Weltenuntergang“,

sowie ferner „aufser der Welt-Fürsorge, weil er bestallt und sie abgehalten“ (Vedânta-sûtra 4,4,17), so lehren derartige Stellen eben dasselbe. Und man darf nicht etwa auf Grund von Schriftstellen, wie: „Wer Brahman erkennt, der wird zu Brahman“ (Muṇḍ. 3,2,9) glauben, als sei die individuelle Seele 66 der höchste Gott, denn der Sinn ist nur, ähnlich wie in dem Verse: „Der Çûdra, welcher gläubig den Brahmanen ehrt, wird selber zum Brahmanen“, dafs er dadurch eine Erhöhung erfährt. — «Aber heifst es nicht auch:

«„Wenn die Weltausbreitung vorhanden wäre,
«„So müfste sie gewifs zunichte werden:
«„Darum beruht auf Täuschung blofs die Zweiheit,
«„Und Nichtzweiheit ist sie in Wirklichkeit“,

«und beweisen diese Worte nicht, dafs die Zweiheit eine blofse «Annahme ist?» — Freilich beweisen sie das, wenn man sie anwendet, ohne ihren Sinn zu verstehen; denn der Sinn ist: wenn dieselbe entstanden wäre, so müfste sie gewifs zunichte werden; und hieraus folgt, dafs diese weit sich ausdehnende, fünffache Weltausbreitung anfanglos ist. Auch ist dieselbe darum noch nicht ohne Realität, weil sie eine blofse Täuschung *(mâyâ)* ist, indem unter *mâyâ* hier der Wille Gottes verstanden werden mufs. Denn es heifst:

„Als grofse Mâyâ und als das Nichtwissen,
„Als die Notwendigkeit, als Blenderin,
„Als Prakṛiti und als die Wahnvorstellung,
„So wird dein Wille, Ewiger, benannt.
„Prakṛiti heifst er als das Ausgedehnte *(prakṛishṭa)*,
„Wahnvorstellung, weil Vorstellung sein Werk;
„Wenn *a* man sagt, ist Hari zu verstehen,
„*A-vidyâ* (Nichtwissen) folglich seine Schöpfung heifst.
„Mâyâ heifst diese, weil sie meisterhaft;
„Ein Meisterwerk nennt man ja Mâyâ's Werk.

„So liegt denn nur des Vishṇu weise Kunst
„In allen jenen Worten ausgedrückt;
„Denn seinem Wesen nach ist Hari Weisheit,
„Und Weisheit ist dem Wesen nach Selbstwonne";

und es gibt eine Menge von Stellen dieser Art, welche unsere 55 obige Behauptung beweisen. Und dasjenige, woran sich diese Weisheit im Erkennen *(mâna)* und Erhalten *(trâṇa)* bewährt, das heifst darum aus blofser Täuschung bestehend *(mâyâ-mâtra)*. Weil somit die vielheitliche Welt von dem höchsten Gott erkannt und beschützt wird, kann sie nicht auf einem blofsen Irrtume beruhen; denn der Irrtum des Weltganzen in Gott ist nicht denkbar, da jeder Irrtum darin besteht, einen vorhandenen Unterschied nicht einzusehen [folglich die Unterschiede als vorhanden voraussetzt]. — Fragen wir nun, wie der höchste Gott zu bestimmen ist, so gibt darauf der oben zitierte Vers zur Antwort: „Und Nichtzweiheit ist sie in Wirklichkeit", und damit ist nur gesagt, dafs in Wirklichkeit, d. h. was die höchste Realität betrifft, neben der allerhabenen Realität des Vishṇu ein Gleiches oder Höheres nicht vorhanden ist. Darum heifst es auch in der höchsten Offenbarung:

67 „Der Unterschied von Seele und von Gott,
„Der Unterschied des Leblosen und Gottes,
„Der Unterschied der Seelen von einander,
„Der Unterschied von Leblosem und Seele,
„Und der leblosen Dinge von einander,
„Ist die fünffach geschiedene Weltausbreitung.
„Sie ist real und sie ist anfanglos.
„Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende;
„Ein Ende aber gibt es nicht der Welt.
„Auch kann sie nicht auf Irrtum blofs beruhen,
„Weil, was auf ihm beruht, zugrunde geht;
„Und nimmermehr geht diese Welt zugrunde.
„Dafs somit eine Vielheit nicht vorhanden,
„Ist nur Behauptung solcher, die unkundig.
„Der Kundigen Behauptung ist, dafs Vishṇu
„Der Schöpfer und der Walter dieser Welt ist.
„Daher sie auch die Schöpfungswelt *(mâtram* von *mâ* und *trâ)* genannt wird,
„Er aber wird genannt Hari der Höchste."

Darum ist die Allerhabenheit des Vishṇu der Hauptinhalt aller Schriftlehren. Und eben dieses meint der Heilige, wenn er sagt (Bhag. G. 15,16—20):

„Zwei Geister sind in dieser Welt vorhanden,
„Der Teilbare sowie der Unteilbare.
„Der Teilbare besteht aus allen Wesen,
„Der Unteilbare steht an ihrer Spitze.
„Jedoch der höchste Geist ist noch ein andrer,
„Der höchste Âtman wird er auch genannt,
„Der eingeht in die Dreiheit dieser Welten,
„Als Gott, als unvergänglich sie erhaltend.
„Darum bin höher ich, als das Teilbare,
„Und höher als das Unteilbare auch.
„Daher im Leben wie im Veda ich
„Gepriesen werde als der höchste Geist.
„Wer unbeirrt mich anerkennt als diesen,
„Wer mich erkannt hat als den höchsten Geist,
„Der ist allwissend, und ich werde ihm
„Nach meiner ganzen Wesenheit zuteil.
„Das ist die höchst geheimnisvolle Lehre,
„Die ich dir hier, o Bhârata, verkündigt.
„Wer diese weifs, der ist der wahrhaft Weise,
„Der hat vollbracht, was zu vollbringen ist.“

Und auch im Buche von dem grofsen Eber *(Mahâvarâha)* 56 heifst es:

68 „Der höchste Inhalt aller Vedaschriften
„Bezieht sich auf der Çrî erhabenen Gatten;
„Und wo ein anderer, als er, gelobt wird,
„Wird jener mittelbar durch ihn gepriesen.“

Wird aber Vishṇu mittels aller andern gepriesen, so folgt, dafs er auch das grofse Endziel ist. Nämlich das höchste Ziel aller Menschen liegt in der Erlösung; denn die Ziele des Guten, Nützlichen und Angenehmen sind vergänglich, die Erlösung allein ist ewig; „darum soll allezeit nach diesem Ziele der mit Besonnenheit Begabte trachten!“ wie die Upanishad der *Bhâllaveya*'s sagt. Die Erlösung nun kann ohne die Gnade des Vishṇu nicht erlangt werden; „durch dessen Gnade

Ziel des Menschen.

jene höchste ist, durch dessen Wesenheit der Mensch aus dieser Wanderung erlöst wird, nicht aber die Gemeinen, welche Götter ehren, er ist als Höchster anzusehen von allen, die nach Erlösung von der Werke Fesseln trachten", wie die *Nârâyaṇa-Upanishad* sagt;

„Wenn er gnädig nur ist, was erlangt man nicht hier.
„Nicht von Nutzen und Lust sprecht, gemein sind sie nur;
„Wer erklommen des Brahman unendlichen Baum,
„Ist gelangt zu der Frucht der Erlösung gewifs",

wie es in dem *Vishṇu-purâṇam* heifst. Seine Gnade aber wird erlangt nur durch die Erkenntnis der Erhabenheit seiner Qualitäten, nicht durch die Erkenntnis der Einheit mit ihm.

Hierdurch braucht die in Schriftworten wie „das bist du" (Chând. 6,8,7) gefundene Wesensidentität keineswegs erschüttert zu werden, da diese Wesensidentität in der Tat nur die Ausgeburt eines unzureichenden Verständnisses des Schriftinhaltes ist.

„Das Wörtchen «das» in seiner Unbestimmtheit
„Bezeichnet etwas ewig Transzendentes,
„Der Sinn von «du» ist aber immanent;
„Wie ist daher die Einheit beider möglich? —
„Wie in dem Satz: «der Pfosten ist die Sonne»,
„So meint auch hier die Schrift nur Ähnlichkeit."

Und so sagt auch die höchste Offenbarung:

„Der einzelnen und höchsten Seele Einheit
„Besagt entweder Gleichheit des Bewufstseins,
„Oder den Eingang zu derselben Stätte,
„Oder den Ort der Offenbarung Gottes;
„Nicht aber Einheit der Natur mit ihm,
„Von dem auch der Erlöste noch verschieden;
69 „Denn Gott ist frei und grofs, die Seele aber
„Unfrei und klein, das ist der Unterschied."

Oder auch man kann an der betreffenden Stelle [Chând. 6,8,7 im Anschlusse an das vorhergehende *âtmâ*] *atat tvam asi* lesen, und erklären, jene Seele, die mit Freiheit usw. begabt ist, „das bist du nicht", d. h. du bist von ihr verschieden, sofern

du eben jener Vorzüge entbehrst, wodurch um so viel mehr jene Einheit ausgeschlossen wäre. Darum heifst es:

„Oder man trenne ab, «das bist du nicht», 57
„So wird erst recht die Einheit ausgeschlossen."

Daher auch bei den neun Gleichnissen: „Gleichwie ein Vogel, der an einen Faden gebunden ist" usw. (Chând. 6,8—16), die Nichtvielheit nur erwähnt wird, um gerade in betreff ihrer Zerteilung eine Erläuterung durch Beispiele zu geben, wie das *Tattva-vâda-rahasyam* sagt. Und so auch heifst es in der *Mahâ-upanishad*:

„So wie der Vogel und das Band des Fadens (Chând. 6,8),
„So wie der vielen Bäume Säfte Einheit (Chând. 6,9),
„So wie die Flüsse und der Ozean (Chând. 6.10),
„Wie reines Wasser und des Salzes Zusatz (Chând. 6,13),
„So wie der Dieb und der Bestohlene (Chând. 6,16),
„So wie der Mensch und das, was ihn umgibt (Chând. 6,14 od. 15),
„So sind zu scheiden auch Gott und die Seelen,
„Da sie durchaus sich als verschieden zeigen.
„Jedoch wird ob der Feinheit seines Wesens
„Der höchste Hari von der Seele nicht
„Von Leuten trägen Geistes unterschieden,
„Zumal er auch als ihr Erreger wirkt.
„Wer beide als verschieden hat erkannt,
„Der wird erlöst, wer nicht, der bleibt gebunden.
„Brahmán und Çiva, Götter und Geschöpfe,
„Sie sind vergänglich, weil ihr Leib vergeht.
„Der Lakshmî Leib allein ist unvergänglich,
„Und höher noch als sie steht Hari selbst,
„Indes an Freiheit, Kräften und Erkenntnis,
„An Seligkeit und allen andern Stücken,
„Sie alle, alle Götter mit einander,
„Unendlich sehr von ihm abhängig sind.
„Wer Vishṇu als erfüllt mit allen Kräften
„Erkennt und vom Saṃsâra sich befreit,
„Der wird im Vollgenufs schmerzloser Wonne,
„In seiner Nähe ewig sich erfreuen.
„Ja, Vishṇu ist die Zuflucht der Erlösten,
„Er ist der Oberste der Oberherrn,

70 „Von ihm abhängig sind die Götter alle,
„Er ist und bleibt der Herr und Gott allein.“

Die Welt kein Trug.

Wenn aber weiter versprochen wurde, dafs in der Erkenntnis des Einen alles erkannt werden solle (Chând. 6,1), so ist dies dahin aufzufassen, dafs er von allem die Hauptsache und die Ursache ist, nicht aber, dafs alles aufser ihm blofser Trug sei. Denn sonst würde [wenn in der Erkenntnis Gottes die Erkenntnis der Welt läge] in der Erkenntnis der Wahrheit die Erkenntnis des Truges liegen, was unmöglich ist. Wie man daher eine Dorfschaft kennt oder nicht kennt, wenn man die hervorragendsten Männer kennt oder nicht kennt, so ist auch eine Unterweisung wie die vorliegende aufzufassen, oder auch, wie einer, der den Vater als die Ursache kennt, damit auch den Sohn desselben kennt. Sonst würden ja auch in der Stelle: „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles was aus Ton besteht, erkannt ist“ (Chând. 6,1,3) die Worte „einen“ und „Klumpen“ überflüssig sein, und es würde genügt haben, zu sagen „wie durch die Erkenntnis des Tones“. Und man darf auch nicht annehmen, dafs in den folgenden Worten: „Auf Worten beruhend ist die Umwandlung, ein 58 blofser Name, Ton nur ist es in Wahrheit“, die Wirkung der Ursache für einen blofsen Trug erklärt würde. Vielmehr ist der Sinn folgender: dasjenige, dessen Umwandlung auf blofsen Worten beruht, ist das Unwandelbare, Ewige, und seine Benennung ist Ton usw., und wenn man so sagt, so ist die Rede wahr; — womit also die Realität [z. B. des Tones] anerkannt wird. Anderenfalls nämlich würden die Worte „ein blofser Name“ und „nur“ überflüssig sein. Es läfst sich also aus dieser Stelle unmöglich beweisen, dafs die Welt nicht real sei. Ferner: wenn ich sage „die Welt ist ein Trug“, ist da das Trugsein wirklich oder nicht wirklich? Im erstern Falle folgt, dafs die Theorie von der alleinigen Realität der Nichtzweiheit hinfällig wird; im letztern Falle ergibt sich, dafs die Weltausbreitung real ist. — «Aber steht es mit dieser Einwendung «nicht ebenso, als wenn ich sage: „Die Nichtewigkeit ist ent«weder ewig oder nicht ewig, denn sie kann nicht beides «sein“: und ist somit eure Einwendung nicht eine blofse *Jâti*

«(falsche Verallgemeinerung), nämlich diejenige, welche «*nityasama* (die dem Ewigen analoge) heifst? Denn der Er- «finder der Logik-Seligkeit sagt ja: „weil dem Nichtewigen, «sofern es ewig ein Nichtewiges bleibt, die Ewigkeit zukommt, «heifst diese [Art der falschen Verallgemeinerung] *nityasama* «(die dem Ewigen analoge)." (*Nyâyasûtra* 5,1,35). Und in der «*Târkikarakshâ* heifst es:

«„Bei einem Merkmal ist es nicht erlaubt
«„Beliebig Sein und Nichtsein anzunehmen.
«„Wird nun durch Beilegung und Nichtbeilegung
«„Des Merkmals aufgelöst der Merkmalsträger,
«„Wie bei dem Ewigen, das heifst *nityasama*."

«Auf diese Benennung wird auch eine Anspielung beabsich- «tigt, wenn es in der *Prabodhasiddhi* heifst: „Weil sie jedoch «dem Sinn entsprechend ist, heifst sie die dem mafsgebenden «Merkmal analoge." Darum ist jene eure Einwendung [gegen «unsern Satz „die Welt ist ein Trug"] unzutreffend.» —
71 Hierauf ist zu erwidern: Damit könnt ihr nur einem Ungelehrten bange machen, solange es euch nicht gelingt, die Wurzel eurer Einwendung blofszulegen. Diese kann zweifach sein, allgemein oder nicht allgemein. Die erstere ist die, welche sich selbst aufhebt. Die zweite ist dreifach, sofern in ihr entweder ein notwendiges Glied fehlt, oder ein ungehöriges Glied sich einmischt, oder eine Beziehung auf das, was nicht zur Sache gehört, vorliegt. Was nun zunächst die allgemeine Wurzel betrifft, so trifft sie hier nicht zu, denn es ist bei eurer Einwendung nicht abzusehen, inwiefern unsere Thesis [„der Trug ist wirklich nicht wirklich", ähnlich dem Satze „das Nichtewige ist ewig nicht ewig"] auf sich selbst eine sie aufhebende Anwendung finden soll. Ebensowenig aber ist eine der nicht allgemeinen Wurzeln hier am Platze; denn, wenn der Krug nicht ist, und ich dieses Nichtsein ausspreche, so kann ich dieses ganz wohl so tun, dafs ich es gleich wie ein Sein vorstelle [z. B. indem ich sage, „der Krug hat die Eigenschaft des Nichtseins"]. — «Aber wir behaupten «doch von der Weltausbreitung nur, dafs sie ein Trug, nicht «aber, dafs sie nichtseiend sei!» — Nun, das kommt dann

dem Verhalten des Kärrners gleich, der keine hundert geben wollte, und kostete es ihm den Kopf, aber fünf mal zwanzig zu geben erbötig war. Denn Trugsein und Nichtsein sind eben Wechselbegriffe. Doch, der Worte sind genug gewechselt.

Wenn nun das erste Sûtram der Çârîraka-Mîmâṅsâ lautet:

Vedânta-sûtram 1,1,1.

*atha ato brahma-jijñâsâ,*

„nunmehr daher die Brahmanforschung", so ist dieses sein Sinn. Das Wort *atha* nehmen wir so, dafs es sowohl einen Segenswunsch, als auch die unmittelbare Folge auf das Berufensein bedeutet, während das Wort *atas* auf einen Grund hinweist. Darum heifst es im *Gâruḍam*:

„Wenn mit den Worten «nunmehr» und «daher»
„Die Sûtra's allesamt beginnen müssen,
„Kraft einer Regel, die notwendig ist,
„Wo liegt der Grund zu dieser Nötigung? 59
„Was ist der beiden Worte Sinn, o Weiser,
„Und worin liegt ihre Vorzüglichkeit?
„Das wollest du, o Brahmán, mir ansagen,
„Damit ich es erkenne, wie es ist.
„Als Nârada um dies den Brahmán fragte,
„Da gab zur Antwort der Vortrefflichste:
„Das Wort «nunmehr» bedeutet einerseits
„Das Vorhergehen des Berufenseins,
„Und andererseits ist es ein Segenswunsch.
„Das Wort «daher» weist hin auf einen Grund."

Weil nämlich die Erlösung nicht erlangt werden kann ohne die Gnade des Nârâyaṇa, seine Gnade aber nicht ohne die Erkenntnis, daher ist die Brahmanforschung anzustellen.

72 Weiter wird als Merkmal des zu erforschenden Brahman angegeben:

Vedânta-sûtram 1,1,2.

*janma-âdi asya yata', iti,*

„woraus Ursprung usw. dieses [Weltalls] ist". Das heifst, dasjenige, aus welchem das Entstehen, Bestehen usw. geschieht, ist das Brahman. Und so sagt auch ein Wort des *Skanda-purâṇam*:

„Der Geist, aus welchem Ursprung und Bestand
„Und Untergang, Notwendigkeit und Wissen,
„Einhüllung, Bindung und Erlösung stammt,
„Hari ist dieser Geist, der einige König.“

Und dafür zeugen auch Schriftstellen wie: „dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entspringen“ usw. (Taitt. Up. 3,1).

Hierfür wird weiter als Beweis angegeben:

*çâstra-yonitvâd, iti,* — Vedânta-sûtram 1,1,3.

„wegen des Grundseins des [Schrift]kanons“. Denn nach den Schriftstellen: „Nur aus dem Veda kennt man jenen Grofsen“ (Taitt. Br. 3,12,9,7), — „nach diesem Geiste der Upanishadlehre“ (Bṛih. 3,9,26) usw. wird die Erlangung jenes Geistes auf dem Wege der Folgerung für unmöglich erklärt, und überhaupt kommt der Folgerung keine in sich selbst beruhende Autorität zu. Darum heifst es im *Kûrma-purâṇam:*

„Wird von der Offenbarung sie gestützt nicht,
„So kann die Folgerung in keiner Weise
„Mit Sicherheit etwas zuwege bringen,
„Und ebenso kein anderer Beweisweg.
„Wird aber unterstützt von Schrift und Smṛiti
„Ein anderer Beweisweg, der sonst gut ist,
„Dann tritt er in die Sphäre der Beweiskraft,
„Kein Zweifel ist dann weiter mehr zu hegen.“

Der Lehrkanon aber wird im *Skanda-purâṇam* beschrieben wie folgt:

„Ṛig-, Yajur-, Sâma- und Atharva-Veda,
„Das Bhâratam und Pâñcarâtrakam,
„Und das ursprüngliche Râmâyaṇam,
„Dies alles wird der Lehrkanon genannt.
„Und was mit diesen Schriften übereinstimmt,
„Auch das wird als Lehrkanon zugelassen.
„Doch alle Werke, die hiervon verschieden,
„Sind nicht Lehrkanon, sind ein Abweg nur.“

Hält man sich an die Regel, dafs die kanonische Lehre aus diesen und keinen andern Schriften zu gewinnen ist, so

ergibt sich als das Richtige die Verschiedenheit [von Gott und Seele], und die Hoffnung der Advaita's (Monisten), dafs die Vedatexte nicht hierauf, sondern auf die Einheit von Gott und Seele abzwecken, wird hinfällig; durch blofse Folgerung aber läfst sich weder das Dasein Gottes noch auch seine Verschiedenheit von der Seele erweisen. Diese Verschiedenheit ist somit nicht eine nebensächliche Bestimmung, sondern die eigentliche Hauptsache. Darum heifst es:

73 „Der durch die heil'ge Schrift allein erkannt wird, 60
„Der Ewiges und Nichtewiges übersteigt,
„Nârâyaṇa, sei stets von mir verehrt,
„Er, welcher aller reinen Tugend Hort ist."

Die Beweiskraft des Lehrkanons wird weiter dargetan in den Worten:

Vedânta-sûtram 1,1,4.

*tat tu, samanvayât.*

„jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung". Betreffs der Übereinstimmung werden der Anfang usw. als Merkmale [welche übereinstimmen müssen], genannt in der *Bṛihat-Saṃhitâ*:

„Anfang und Ende und die Wiederholung,
„Was neu auftritt und was die Frucht betrifft,
„Die Sacherklärung und die Zutreffung
„Sind Merkmal für die Sicherheit des Inhalts."

Sofern man aus ihnen auf den Inhalt des Vedânta schliefst, ergibt sich, dafs jenes, nämlich das Brahman, der Gegenstand des Lehrkanons ist; das ist der Sinn.

Wir haben hier nur soviel mitgeteilt, wie zur Orientierung nötig; das übrige ist in der Erläuterung zum Kommentare des Ânandatîrtha und andern Werken nachzusehen; hier übergehen wir es aus Furcht vor einer zu grofsen Ausdehnung unseres Werkes.

Schlufswort. Die vorliegende Geheimlehre ist dargelegt worden von Pûrṇaprajña Madhyamandira, welcher sich für die dritte Inkarnation des Windgottes hielt:

„Die erste Menschwerdung desselben ist
„Der Hanumant, die zweite weiter Bhîma;
„Die dritte Menschwerdung ist Pûrṇaprajña,
„Der durchgeführt des heiligen Vishṇu Zwecke.“

Dieses hat es zu bedeuten, wenn hin und wieder am Ende einer Schrift folgender Vers sich findet:

„Von ihm, dem im Worte des Veda zugleich
„Drei göttliche Formen sind beigelegt oft,
„Ist dies zur Genüge hier niedergelegt,
„Was im Veda als Keime an Herrlichkeit liegt.
„Der dem Worte des Râma sich Beugende war
„Des Windgottes erste Erscheinungsgestalt;
„Die zweite war Vṛiksha, die dritte sodann
„War *Madhva*, von welchem herrühret dies Werk,
„Das er schuf in dem Gotte mit wallendem Haar.“

Der Sinn dieses Verses ist zu entnehmen aus Schriftstellen wie (Ṛigv. 1,141,1):

„So ward fürwahr des Gottes schöne Lichtgestalt,
„Des Kraftentsprungnen, hier zur Zierde aufgestellt.“

Somit bildet den Hauptinhalt des Kanons die Lehre, daſs die Wesenheit des Vishṇu die höchste von allen ist, wodurch alles im richtigen Lichte erscheint.

# VI. Die Lehre der Nakulîça-pâçupata's.

**C p. 74—80. P p. 60—66.**

Ablehnung des Vishnuismus.

„Diese Theorie der Anhänger des Vishṇu, welche sich nur als eine Knechtschaft usw. bezeichnen läfst und mit den Leiden, welche die Abhängigkeit von einem andern mit sich bringt, behaftet bleibt, kann uns als der erstrebte Standort der Beendigung aller Leiden usw. nicht befriedigen, da es doch die volle Gottherrlichkeit ist, welche wir begehren. Vielmehr können diejenigen, welche noch von einem andern überragt werden (lies: *para-abhibhûtâḥ*), nicht für erlöst gelten, 61 weil sie abhängig sind und ebensogut wie unsereiner der vollen Gottherrlichkeit ermangeln. Die erlösten Seelen hingegen müssen die Eigenschaften des höchsten Gottes an sich tragen, denn da sie rein geistige Wesen sind, so müssen sie ebensosehr wie der höchste Gott der Möglichkeit alles Leidens enthoben sein." — Das etwa ist die Argumentation, auf Grund deren gewisse Anhänger des Maheçvara als das Mittel zur Verwirklichung des höchsten Zieles des Menschen das in der Darlegung der fünf Zwecke gipfelnde Pâçupata-System sich zu eigen machen.

Erklärung eines Sûtram.

In diesem Systeme lautet das erste Sûtram wie folgt: „Nunmehr daher wollen wir die Weise der Hingebung des Pâçupata an den Herrn der Geschöpfe erklären." Der Sinn dieses Sûtram ist wie folgt:

NeunGrundbegriffe.

Das Wort „nunmehr" *(atha)* bezieht sich auf ein Vorhergegangenes. Vorhergegangen aber ist die Frage des

Schülers an den Lehrer. Das Wesen des Lehrers nun wird in der *Gaṇakârikâ* folgendermafsen beschrieben:

„Die acht Fünfheiten hat man zu begreifen,
„Dazu die Schar der einheitlichen Dreiheit.
„Wer diese Zahl der Neunheit wohl versteht
„Und ihrer Weihe teilhaft ist, heifst Lehrer.
„Erlangung, Unreinheit und dann die Mittel,
„Gelegenheit, Zustand und Reinigung,
„Die Weihegebung und die Kräfte sind
„Acht Fünfheiten, und das dreifach-Verfahren."

„Das dreifach-Verfahren" *(trîṇi vṛittayaḥ)* ist eine vedische Konstruktion für das „dreifache Verfahren" *(tisro vṛittayaḥ)*.

1. Erlangung.

1. Die Erlangung besteht in der vorgeschriebenen, durch die Mittel zu erlangenden Frucht und ist fünffach, sofern sie sich gliedert in Erkenntnis, Bufse, Gleichmäfsigkeit des Leibes [falls *deha* zu lesen], Beständigkeit und Reinheit. Darum sagt der Lehrer Haradatta:

„Erkenntnis, Bufse und Gleichmäfsigkeit,
„Beständigkeit und Reinheit sind die fünfe."

2. Unreinheit.

2. Die Unreinheit ist das verderbte Wesen in betreff des eigenen Selbstes und ist wiederum fünffach, zufolge seiner Einteilung in irrtümliche Erkenntnis usw. Auch darüber heifst es:

„Irrtümliche Erkenntnis, Ungerechtsein,
„Ankleben, Band der Ursach' und Verfall,
„Die fünfe sind als Wurzel des Geschöpfseins
„Bei uns zu meiden nach der Richtigkeit."

3. Mittel.

3. Mittel ist dasjenige, was dem Erringer des Heiles die Reinheit bewirkt, und ist fünffach, zufolge seiner Einteilung in Wohnungsregel usw. Auch darüber heifst es:

75 „Die Wohnungsregel, Murmeln, Meditieren,
„Sowie das stets des Rudra Eingedenksein,
„Und Innewerdung, diese fünfe sind
„Als Mittel der Erlangungen bestimmt."

4. Gelegenheit.

4. **Gelegenheit** ist dasjenige, wodurch man nach vorhergegangener Konzentration auf den Lehrinhalt eine Steigerung der Erkenntnis und Bufse erlangt, wie z. B. die Person des Lehrers usw. Daher heifst es:

„Person des Lehrers, ein Versteck, ein Ort,
„Ein Leichenhof und endlich Rudra selbst."

5. Zustand.

5. Der **Zustand** ist das Verharren in einem von diesen fünfen bis zur Aneignung der Erlangungen und wird eingeteilt in das Offene usw. als Unterabteilungen. Daher wird gesagt: 62

„Das Offene, Geheime, Murmeln, Nehmen
„Und Hingegebensein als fünftes noch."

6. Reinigung.

6. Die **Reinigung** ist die völlige Befreiung von irrtümlicher Erkenntnis usw. Dieselbe ist entsprechend der Einteilung ihres Widerspieles fünffach. Darüber ist gesagt:

„Verzicht auf Nichtwissen, Gewinn, Anklebung
„Und auf das, was die Anklebung bewirkt,
„Verzicht auf den Verfall auch, diese fünf
„Bewirken Reinigung von dem Geschöpfsein."

7. Weihegebung.

7. Auch in betreff der **Weihegebung** wird eine Fünfheit aufgezählt.

„Der Gegenstand, die Zeit, das heilige Werk,
„Das Abbild und als fünftes noch der Lehrer."

8. Fünf Kräfte.

8. Die fünf **Kräfte** sind:

„Verehrung für den Lehrer, Geistesruhe,
„Dazu der Gegensätze Überwindung,
„Die Pflichterfüllung und Behutsamkeit,
„Das ist die fünffach eingeteilte Kraft."

9. Die drei Verfahren.

9. Unter den **drei Verfahren** versteht man die Mittel, sich, zur Läuterung von den fünf Unreinheiten, von Überschätzung und Unterschätzung gleichweit entfernt, die Nahrung zu verschaffen. Die Namen der drei Verfahren sind: Leben

vom Erbettelten, Übriggelassenen und Zufälliggefundenen. Alles übrige möge man in dem Quellenwerke nachsehen.

Weiter wird in dem oben angeführten Sûtram durch das Wort „daher" (lies: *ataḥ*) das Ende der Leiden bezeichnet, indem dieses Wort sich bezieht auf die Frage nach der Hebung der aus den drei Quellen des eigenen Selbstes usw. entspringenden Schmerzen. Durch das Wort „Geschöpf" *(paçu)* wird die entstandene Schöpfung bezeichnet, indem dieses 76 Wort das von andern Abhängige bedeutet. Durch das Wort „Herr" *(pati)* wird die Weltursache bezeichnet, indem dieses Wort im Sinne von Gott der Herr oder der Herrscher den die Ursache der Welt bildenden Gottschöpfer bezeichnet. Die Worte „Hingebung" und „Weise" in obigem Sûtram sind ihrer Bedeutung nach bekannt.

Ende der Leiden.

Das Ende der Leiden kann zweifach, ein unpersönliches oder ein persönliches sein. Das unpersönliche besteht in der absoluten Aufhebung aller Leiden. Das persönliche hingegen besteht in der durch die Kräfte des Schauens und des Wirkens ausgezeichneten Gottherrlichkeit.

a) Fünffache Kraft des Schauens.

a) Die Kraft des Schauens ist zwar eine, wird jedoch zufolge der Verschiedenheit ihrer Objekte als eine fünffache in Betracht gezogen, nämlich als das Sehen, Hören, Denken, Erkennen und die Allwissenheit. Das Sehen ist diejenige Erkenntnis, welche sich auf alles Subtile, Verborgene und Entlegene bezieht, sofern es einen Gegenstand der Berührung für das Auge und andere Organe bildet. Das Hören ist die vollkommene Erkenntnis, sofern sie sich auf alle Töne bezieht. Das Denken ist die vollkommene Erkenntnis, sofern sie sich auf alle Objekte des Denkens bezieht. Das Erkennen ist die vollkommene Erkenntnis, sofern sie sich auf alle Lehrbücher nach ihrem Wortlaute und ihrem Inhalte bezieht. Die Allwissenheit ist die von Wahrheit durchdrungene und allezeit sich einstellende vollkommene Erkenntnis in bezug auf alle ausgesprochenen und unausgesprochenen Dinge nach ihrem allgemeinen Umfange und ihren speziellen Teilen. Dieses also ist die intellektuelle Kraft.

b) Dreifache Kraft des Wirkens.

b) Die Kraft des Wirkens ist zwar eine, wird jedoch als eine dreifache in Betracht gezogen, nämlich als Gedanken-

schnelligkeit, Gestaltannehmung und Ausschreitungsvermögen. Die Gedankenschnelligkeit ist die Kunst, sich mit unüber- 63 treffbarer Geschwindigkeit zu bewegen. Die Gestaltannehmung ist das Vermögen, auch unabhängig von dem Verdienst der Werke nach Belieben über die unendliche Menge der wesensgleichen wie wesensverschiedenen Gestalten und Organe eine Vorsteherschaft auszuüben. Das Ausschreitungsvermögen ist die Kunst, auch ohne Gebrauch der eigenen Organe eine absolute göttliche Herrschaft zu üben. So viel von der Kraft des Wirkens.

Drei Arten des Erschaffenen. 1. Wissen.

Alles Erschaffene und mithin Bedingte ist von dreierlei Art, nämlich Wissen, Bestandteil und Geschöpf. 1. Das Wissen ist eine Bestimmung des Geschöpfes und als solche zweifach, sofern es seiner Natur nach ein bewufstes oder ein unbewufstes ist. Das seiner Natur nach bewufste Wissen ist wiederum zweifach, sofern es entweder mittels Urteilens oder ohne Urteilen vor sich geht, wobei die Betätigung mittels Urteilens, weil sie sich nur auf dem Wege der Erkenntnisnormen entfaltet, das Denken heifst, denn nur mittels des Denkens geschieht es, dafs ein beseeltes Wesen das vermöge der in den Aufsendingen bestehenden Erleuchtung perzipierte und mit Hilfe von Allgemeinbegriffen rekognoszierte oder nicht rekognoszierte Objekt denkend erfafst. Hingegen ist das Wissen von dem das Geschöpf selbst treffenden Guten und Bösen seinem Wesen nach ein unbewufstes.

2. Bestandteil.

2. Der Bestandteil ist, nach seiner eigenen Gesetzmäfsigkeit betrachtet, sofern er in Abhängigkeit von dem Geistigen steht, selber ungeistig. 77 Auch er ist zweifach, indem er teils den Namen Wirkung, teils den Namen Ursache führt. Der Bestandteil, sofern er den Namen Wirkung führt, ist zehnfach und befafst einerseits die fünf Grundelemente, Erde usw., andererseits ihre fünf Grundeigenschaften, Sichtbarkeit usw. Der Bestandteil, sofern er den Namen Ursache führt, ist dreizehnfach und befafst die fünf Erkenntnisorgane, die fünf Tatorgane und das vermöge der Spaltung in die Funktionen des Entscheidens, des Eigendünkels und des Vorstellens als Buddhi, Ahaṅkâra und Manas dreifach gegliederte Innenorgan.

3. Geschöpf.

3. Ein Geschöpf ist, wer mit der Natur des Geschöpfseins verbunden ist. Auch dieses

ist zweifach, nämlich ungeläutert und geläutert. Ungeläutert ist das Geschöpf, wenn es mit Leib und Sinnesorganen verbunden, geläutert, wenn es von ihnen frei ist. Das Nähere darüber ist in Werken wie der Pañcârthabhâshyadîpikâ nachzusehen.

Weltursache.

Ursache heifst dasjenige, welches nach seinem Wohlgefallen alle Weltschöpfungen und Weltvernichtungen bewirkt. Wiewohl dieselbe eine einheitliche ist, so ist doch mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit ihrer Qualitäten und Wirkungen von einer Vielheit derselben die Rede, wenn es heifst: „Der Herr, der uranfängliche" usw. Der Herr wird er genannt, sofern er mit unübertrefflichen Kräften des Schauens und Wirkens ausgerüstet ist. Darauf, dafs er mit dieser Gottherrlichkeit ewig verbunden bleibt, beruht seine Uranfänglichkeit, welche darin besteht, dafs die ihm eigene Gottherrlichkeit eine nicht blofse accessorische ist, wie dies von den grofsen Autoritäten der Schule und Verfassern des Âdarça usw. des weitern dargelegt worden ist.

Der *Yoga*.

Hingebung *(yoga)* heifst die auf dem Wege des Denkens stattfindende Verbindung der Seele mit Gott. Dieselbe ist zweifach, die eine durch Werke, die andere durch das Abstehen von den Werken. Diejenige durch Werke besteht in Murmeln, Meditieren usw. Diejenige durch Abstehen von Werken hingegen wird durch Namen wie *Saṃvid*, *Gati* (die Erkenntnis, der Hingang) usw. bezeichnet.

Der *Vidhi*.

Die Weise *(vidhi)* ist die auf religiöses Verdienst abzweckende Tätigkeit eines Vollbringenden. Dieselbe ist zweifach: a) substantiell, b) accidentell.

a. Substantieller Vidhi.

a) die substantielle Weise ist der fromme Wandel, wie er die direkte Ursache des religiösen Verdienstes bildet. Dieser ist zweifach und besteht in dem Gelübde und den Manieren. 1. Das Gelübde besteht in Waschungen mit Asche, Schlafen auf derselben, Darbringungen, Murmeln von Gebeten und Umkreisen unter Zuwendung der rechten Seite. Darum sagt der verehrungswürdige *Nakulîça:* „Mit Asche soll er sich des Tages dreimal waschen, auf Asche soll er schlafen." Die Darbringung besteht in asketischen Übungen und befafst sechs Arten. Darum sagt der Verfasser des Sûtram:

64

1. Gelübde.

„Man soll ihn verehren durch die sechs Arten der Darbringung, bestehend in Lachen, Singen, Tanzen, Ausstofsen des *huḍuk*, 78 Verehren und Murmeln." Das Lachen besteht darin, dafs man unter weitem Aufreifsen des Halses und des Lippenverschlusses in das helle Gelächter *ahaha* ausbricht. Das Singen besteht darin, dafs man nach der Weise des Çâstram der Gandharva's die Anzeichen der dem Maheçvara eigenen Herrlichkeit, Trefflichkeit usw. feiert. Das Tanzen kommt ebenfalls zur Verwendung, indem man entsprechend den Lehrbüchern der Tanzkunst die Hände, Füfse usw. hebt und bewegt unter Beteiligung der übrigen Glieder, Nebenglieder und Seitenglieder, indem man zugleich die Gemütsbewegungen *(bhâva)* zur äufsern Darstellung *(âbhâva)* bringt. Das Ausstofsen des *huḍuk* besteht darin, dafs man Zunge und Gaumen zusammenbringt und dabei einen reinen, dem Brüllen eines Stieres ähnlichen Ton auszustofsen sucht; das Wort *huḍuk* ist dabei schallnachahmend, ähnlich wie z. B. das Wort *vashaṭ*. Wo Weltmenschen sind, soll man dieses alles im geheimen vornehmen. Das übrige ist bekannt. 2. Die Manieren bestehen in Schnarchen, Zucken, Hinken, Verliebttun, Unsinnmachen und Unsinnreden. Das Schnarchen besteht darin, dafs man ohne zu schlafen sich das Ansehen eines Schlafenden gibt. Das Zucken besteht darin, dafs man die Glieder des Leibes bewegt, wie einer, der von Krämpfen befallen ist. Das Hinken besteht darin, dafs man geht wie einer, dessen Beine gelähmt sind. Das Verliebttun besteht in dem Kokettieren, wie man es zur Anwendung bringt, um sich in Gegenwart eines mit Schönheit und Jugend begabten, liebreizenden Weibes als in sie verliebt zu zeigen. Das Unsinnmachen besteht darin, dafs man wie einer, dem der Begriff des Schicklichen und Unschicklichen mangelt, allerlei von den Leuten mifsbilligte Handlungen vornimmt. Das Unsinnreden besteht darin, dafs man z. B. widersprechende oder sinnlose Worte ausspricht.

2. Manieren.

b. Accidenteller Vidhi.

b) Die accidentelle Weise ist der fromme Wandel, sofern er besteht in mitbehilflichen nachfolgenden Waschungen usw., welche den Zweck haben, die Vorstellung der Unwürdigkeit infolge des Lebens von Erbetteltem und Übriggelassenem zu

heben. Auch dieses sagt der Verfasser des Sûtram mit den Worten: „Durch nachfolgende Waschungen der Unbeflecktheit Zeichen tragend."

Die Summe der Lehre besteht darin, dafs blofs der zur Aufnahme des Gesetzes Gelangende geschildert wird, und dieses ist in dem ersten Sûtram (oben, S. 302) geleistet worden. Was die ausführliche Darlegung betrifft, so führt dieselbe davon, dafs die fünf Kategorien die Richtschnur bilden, fünf besondere Titel. Jedoch, dies mufs in dem Kommentare des Râçîkara nachgesehen werden. Indem diese Kategorien ihrem Wesen entsprechend nach ihren Merkmalen ohne Vermengung dargelegt werden, bilden sie die Grundeinteilung, während die nähere Ausführung darin besteht, dafs jene Kategorien im Vergleich mit den in andern Systemen vorkommenden als vorzüglicher dargestellt werden. So besteht bei andern das 79 Ende des Leidens in dem blofsen Freiwerden von Schmerzen, hier hingegen in der Erlangung der Wesenheit des höchsten Gottes. Anderweit entsteht die Schöpfung, nachdem sie vorher nicht gewesen, hier hingegen sind die Geschöpfe usw. immer vorhanden. Anderweit ist die Weltursache eine rela- 65 tive, hier hingegen ist sie das absolute Gottwesen. Anderweit hat die Hingebung *(yoga)* nur die Loslösung von der Welt und ähnliches zum Zweck, hier hingegen hat sie dasjenige Ende des Leidens zum Zweck, welches in der Erlangung der Wesenheit des höchsten Gottes liegt. Anderweit handelt es sich um himmlischen Lohn und dergleichen, von welchem eine Rückkehr stattfindet, hier hingegen besteht der Lohn in der Gottesgemeinschaft, mag nun eine Wiederkehr von derselben stattfinden oder nicht.

Summe der Lehre.

«Aber ist es nicht eine arge Verblendung, wenn ihr den «höchsten Gott als die bedingungslose Ursache anseht? Denn «wenn dem so wäre, so würden zwei Fehler sich einstellen, «erstens die Fruchtlosigkeit der Werke, und zweitens das «gleichzeitige Hervortreten aller Wirkungen.» — Das glaube nur ja nicht! denn eine solche Einwendung ist hier durchaus nicht am Platz. Denn gesetzt, der verehrungswürdige Gott sei die unbedingte Ursache, mit welchem Rechte dürfte man daraus auf die Zwecklosigkeit des Wirkens schliefsen? Etwa,

Abhängigkeit der Wirkungen von Gott.

weil dann kein Motiv zum Handeln vorläge? Wer ist es dann, für den kein Motiv vorliegt? Mit andern Worten, in wem wäre der Grund zu suchen für die Zwecklosigkeit der Werke, in dem Handelnden oder in dem verehrungswürdigen Gott? Nicht in dem erstern! denn es ist doch wohl möglich, dafs die Handlung, obwohl von dem Willen Gottes mitbedingt, ihre Frucht hervorbringen kann, sowie auch, dafs die durch ihn mitbedingte Handlung trotzdem mitunter, wie in dem Beispiele des Yayâti und andern, ihre Frucht nicht hervorbringt. Und daraus folgt noch keineswegs, dafs man sich nicht zu bemühen braucht zu handeln, indem es dabei stehen kann wie mit dem, der seinen Acker bestellt, wobei doch die Handlungen der Geschöpfe von dem Willen Gottes abhängig bleiben können. Es kann aber zweitens auch nicht in Gott der Grund für die Fruchtlosigkeit des Handelns liegen, da bei dem höchsten Gotte vermöge seiner Allgenugsamkeit eine Beziehung auf Zwecke, die durch Handlungen zu verwirklichen wären, überhaupt nicht stattfindet. — Wenn weiter behauptet wurde, dafs bei der Abhängigkeit der Wirkungen von Gott alle Wirkungen gleichzeitig erfolgen müfsten, so ist auch das nicht richtig, denn von dem höchsten Gotte mufs man wegen seiner unermefslichen Allmacht annehmen, dafs er alle Wirkungen vermöge seiner nie gehemmten und nur dem eigenen Willen gehorchenden Tatkraft auszuführen vermag. Darum sagen die Kenner der Überlieferung:

„Weil Gott auch ohne Werke auszuüben
„Doch schalten kann nach eigenem Belieben,
„Aus diesem Grunde gilt in unserer Lehre,
„Dafs er die Ursach aller Ursach ist.“

Vorzug des gegenwärtigen Systems.

— «Aber wird nicht auch in andern Systemen die Erlösung «erreicht durch die Erkenntnis Gottes? Wodurch also zeichnet «sich gegenwärtiges System vor ihnen aus?» — Sage nur nicht so! denn folgendes Trilemma würdest du nicht überstehen: Entweder es genügt eine blofse Kunde von Gott zur Erlangung des Nirvâṇam, oder man mufs ihn unmittelbar schauen, oder man mufs ihn seinem Wesen nach, wie er ist, erkennnen. Das erste geht nicht an, denn wenn auch ohne

Lehrsystem und durch die blofse Kenntnis von einem obersten Mahâdeva genannten Gotte, wie auch der natürliche Mensch sie hat, die Erlösung vollbracht würde, so würde das Studium eines Lehrsystems überhaupt überflüssig werden. Aber auch die zweite Möglichkeit ist unannehmbar, weil es für die mit mancherlei Flecken besudelten Geschöpfe und ihre getrübten Augen nicht möglich ist, den höchsten Gott unmittelbar zu schauen. Die dritte Möglichkeit endlich pafst nur auf unser System, denn ohne das Lehrsystem der Pâçupata's ist eine Erkenntnis Gottes seinem Wesen nach und wie er ist, nicht möglich. Darum sagen auch unsere Lehrer:

„Durch blofse Kunde? wozu dann die Bücher! 66
„Und Gott zu schauen ist schwerlich zu erreichen,
„Daher nur durch die fünf Artikel möglich,
„Ihn wie er ist dem Wesen nach zu kennen."

Daher diejenigen auserlesenen Menschen, welche nach dem Ziele des Menschen Begehr tragen, ihre Zuflucht nehmen müssen zu dem in den fünf Artikeln gipfelnden Lehrsysteme der Pâçupata's.

# VII. Die Lehre der Çaiva's.

**C p. 80—90. P p. 66—74.**

Kritik des vorigen Systems.

Diese Lehrmeinung, dafs der höchste Gott, ohne auf die Werke usw. der Seelen Rücksicht zu nehmen, die Weltursache bilde, wird, weil sie behaftet sei mit dem Fehler, Gott der Ungerechtigkeit und der Grausamkeit zu beschuldigen, von gewissen Anhängern des Maheçvara verworfen, während dieselben gleichwohl die Grundanschauung der Çivalehre im wesentlichen als richtig anerkennen. Indem sie daher der Lehrmeinung, dafs der höchste Gott, jedoch, sofern er auf die Werke Rücksicht nehme, die Weltursache bilde, zustimmen, so stellen sie damit eine andere Lehrmeinung auf. Ihre Ansicht ist, dafs es drei Hauptstücke gebe, welche als der Herr, das Geschöpf und die Fessel sich von einander unterscheiden. Daher es bei den Kennern dieses Lehrsystems heifst:

Drei Hauptstücke.

„Das grofse Lehrsystem der drei Hauptstücke
„Und vier Artikel sprach der Weltenherr
„In einem Sûtram kurz und bündig aus,
„Um weiter es ausführlich zu erläutern."

Das heifst, das Lehrsystem der drei Hauptstücke ist dasjenige, welches als Hauptstücke die drei genannten enthält. Ferner besteht dieses grofse Lehrsystem aus vier Artikeln oder Gliedern, welche heifsen: 1. das Wissen, 2. das Werk, 3. die Hingebung, 4. der Wandel.

Vier Artikel.

81

Da die Geschöpfe nicht unabhängig sind, die Fesseln aber der Geistigkeit ermangeln, so nimmt im Gegensatze zu beiden der Herr die erste Stelle der Betrachtung ein. Weiter folgen die Geschöpfe, da sie zufolge ihrer Geistigkeit mit dem Herrn wesensverwandt sind. Die noch übrigbleibenden Fesseln sind an das Ende zu stellen. Dieses ist die notwendige Reihenfolge.

Da ferner das höchste Ziel des Menschen bedingt wird durch die Weihe, diese aber nicht gewirkt werden kann ohne die Erkenntnis, welche das Mittel ist zur Klarstellung der Wesenheit des Geschöpfes, der Fessel und des Herrn, und zugleich die Herrlichkeit der Sprüche, des Herrn der Sprüche usw. an den Tag legt, so gebührt dem hierüber belehrenden Artikel des Wissens die erste Stelle. Auf ihn folgt der Artikel des Werkes, welcher die mannigfaltige und aus mehrern Teilen bestehende Vorschrift der Weihe erläutert. Da ferner das Gewollte nicht ohne die Hingebung erlangt werden kann, so gebührt die folgende Stelle dem über die Hingebung und ihre Bestandteile belehrenden Artikel von der Hingebung. Aber auch die Hingebung kann nicht zum Ziele führen ohne den das Gebotene befolgenden und das Verbotene meidenden Wandel; daher nimmt der dieses darlegende Artikel vom Wandel die letzte Stelle ein. Dies ist die Einteilung.

Erstes Hauptstück: Der Herr.

Was zunächst das Hauptstück von dem H e r r n betrifft, so ist darunter Çiva (der Selige) zu verstehen. Zwar sind auch die erlösten Seelen, die Wissensherrn usw., selig, aber dieselben besitzen zufolge ihrer Abhängigkeit von dem höchsten Gotte keine vollkommene Freiheit. Und darum gilt auch [67] von den ihnen hierin folgenden, die Welt usw. ausmachenden Wesen, dafs sie um der bestimmten Anordnung ihrer Teile willen als ein Erschaffenes zu betrachten sind. Aus diesem ihrem Erschaffensein ist zu folgern, dafs ihnen ein intelligentes Wesen vorausgegangen sein mufs. So läfst sich hier durch blofse Folgerung das Dasein des höchsten Gottes beweisen.

— «Aber zunächst läfst sich doch schon von dem Leibe «nicht beweisen, dafs er erschaffen sei, denn nie und nirgends «ist für irgend jemanden die Schöpfung des Leibes in den «Bereich der Wahrnehmung getreten.» — Allerdings, aber doch geht es nicht an, darum, weil die Schöpfung des Leibes

von niemandem wahrgenommen, zu leugnen, dafs sie von dem Schöpfer selbst wahrgenommen worden sei, da dieser sich auch auf dem Wege der Folgerung erweisen läfst. Der Leib usw. mufs erschaffen sein, weil seine Teile in bestimmter Weise angeordnet sind, oder auch weil er vergänglich ist, ähnlich wie der Krug usw. Aus diesem seinem Erschaffensein 83 aber ist ganz ungezwungen zu schliefsen auf das Vorhergehen einer intelligenten Ursache. Nimm was du willst, so mufs es einen Schöpfer haben, weil es ein Erschaffenes ist, wie z. B. der Krug, und alles was unter den genannten Medius [erschaffen] gehört, mufs auch unter den genannten Major [einen Schöpfer habend] gehören; was nicht, das nicht, wie z. B. die Seele usw. Aber die Folgerung, welche die Beweiskraft der Folgerung eines höchsten Gottes dartut, ist anderweit dargelegt worden, daher wir hier davon abstehen. —

> „Wenn das Geschöpf unkundig und unmächtig
> „Der Lust und Schmerzen seiner selber wäre,
> „So würde es von Gott gestofsen wandern,
> „Sei es zum Himmel, sei es auch zur Hölle.“

Auf Grund dieses Gesetzes ergibt sich, dafs das Schöpfersein des höchsten Gottes nur insofern möglich ist, als er dabei die von den Geschöpfen begangenen Werke nicht aufser acht läfst. Man sage nicht, dafs damit der Freiheit des höchsten Gottes Abbruch getan werde; wenigstens die Erfahrung zeigt nicht, dafs der Freiheit eines Täters dadurch Abbruch geschieht, dafs er auf ein Werkzeug dabei Rücksicht nimmt, und die Gabe fliefst auch dann noch aus der Gnade usw. des Königs her, wenn derselbe die Mitwirkung des Schatzmeisters dabei in Anspruch nimmt. Darum sagt der verklärte Lehrer:

> „Wer frei ist, läfst sich nicht von anderen brauchen,
> „Doch macht von Werkzeugen er selbst Gebrauch;
> „Und darin eben liegt des Schöpfers Freiheit,
> „Nicht darin, dafs das Werk er nicht beachtet.“

Und in diesem Sinne läfst sich von dem Schöpfer auch schon auf dem Wege der Folgerung beweisen, dafs er es ist, welcher auf Grund des von der Seele angesammelten Schatzes

der Werke den speziell bestimmten Genufs derselben nebst seinen Mitteln und deren Hilfsquellen voraussieht, das steht fest. Eben dieses versichert über diesen Punkt auch der verehrungswürdige Bṛihaspati, wenn er sagt:

„Er sieht voraus den hier zu büfsenden
„Genufs und seine Mittel, deren Quellen;
„Und ohne ihn, der die Ausreifung schaute
„Des Werke-Schatzes, den der Mensch gehäuft,
„Geschieht auch nicht das mindeste hienieden."

Und an einem andern Orte heifst es:

„Der Gegenstand, um den der Streit sich dreht, 68
„Die Welt, mufs einen geistigen Schöpfer haben,
„Denn als geworden, wie wir beide wissen,
„Ist ein Produkt sie, wie der Topf und anderes."

Weiter ergibt sich daraus, dafs Gott alles beseelt, seine Allwissenheit, denn ein Unbewufstes kann keine Wirkung ausüben. Auch wird gesagt von dem erlauchten Mṛigendra:

„Allwissend ist er, weil er alles wirkt;
„Denn nur wer eine Sache wohl versteht
„Samt ihren Zwecken, Ursachen und Teilen,
83 „Nur der kann sie bewirken, das steht fest."

— «Angenommen einmal, dafs Gott vermöge seiner Freiheit «der Weltschöpfer sei, so ist derselbe doch, was zunächst «liegt, als körperlos zu denken, während hingegen die Er«fahrung zeigt, dafs nur von einem körperhaften Töpfer usw. «die Krüge usw. als Produkte hervorgebracht werden; soll «hinwiederum auch Gott als körperhaft gedacht werden, so «würde folgen, dafs er ebensogut wie wir mit Beschwerden «behaftet und nicht allwissend sei und nur eine beschränkte «Machtsphäre besäfse.» — Das glaube nur ja nicht, denn die Seele z. B. ist auch körperlos, und doch vermag sie auf ihren Leib, sofern sie ihn erregt usw., eine Wirkung auszuüben. Nehmen wir aber einmal den andern Fall an, so behaupten wir, dafs der verehrungswürdige Gott, auch wenn er einen Körper hat, doch keineswegs mit den vorher erwähnten

Mängeln behaftet sein kann. Denn der höchste Gott hat doch, da ja das Netz der aus Befleckung, Werken usw. bestehenden Fesseln ihn nicht umstrickt, keinen gewöhnlichen Leib, sondern sein Leib ist ein kraftgebildeter, indem die Vorstellung besteht, dafs sein Haupt usw. aus den fünf kraftartigen Sprüchen „der Herrschende“ usw. gebildet ist; nämlich der Spruch „der Herrschende“ (Taitt. Âr. 10,47) ist sein Haupt; „in jenem Geiste“ (Taitt. Âr. 10,46) ist sein Mund; „den Grauenlosen“ (Taitt. Âr. 10,45) ist sein Herz; „dem milden Gotte“ (Taitt. Âr. 10,44) ist sein Inneres; „den stets Entstandenen“ (Taitt. Âr. 10,43) sind seine Füfse; und dieser Auffassung von seinem Leibe entspricht es, dafs derselbe der Reihe nach fünf Werke vollbringt, welche bestehen in Begnadigung, Verbergung, Ansichnehmung, Erhaltung und Hervorbringung; solcher Gestalt ist sein durch eigenes Wollen erbauter Leib, nicht aber ist er unserm Leibe irgendwie ähnlich. Darum heifst es bei dem erlauchten Mṛigendra:

> „Von Flecken usw. frei und kraftvoll
> „Ist Gottes Leib, nicht ist er gleich dem unsern.“

Und an einem andern Orte heifst es:

> „Fünf Sprüche bilden seinen Leib,
> „Die zu fünf Werken tauglich sind:
> „Der Herrschende, in jenem Geiste,
> „Dem Grauenlosen und dem milden,
> „Dies und das weitere sind ihm Haupt und Glieder.“

— «Aber wenn es in der heiligen Überlieferung heifst: „fünf «Munde hat er und dreimal fünf Augen“, so wird doch hier «dem höchsten Gotte im eigentlichen Sinne ein Leib mit «Organen von der Schrift beigelegt!» — Allerdings! denn da ein gestaltloses Wesen der Meditation und Verehrung unzugänglich ist, so widerspricht es dem Wesen Gottes nicht, wenn er, um seinen Verehrern sich gnädig zu erweisen, diese oder jene Gestalt annimmt. Darum heifst es in dem erhabenen Buche Paushkara:

„Nur um dem, der ihm naht, Schutz zu verleihen,
„Wird von ihm hier diese Gestalt erwählt."

81 Und anderweit: 69

„Als formhaft bist notwendig du zu ehren,
„Denn kein Verstand reicht an das Ungeformte."

Ferner werden als die fünf Werke Gottes von Bhojarâja erwähnt:

„Fünffach sein Wirken ist, Schöpfung, Erhaltung,
„Vernichtung und Verbergung und dazu
„Begnadigung, — des Ewigallerhabenen."

Diese fünf Werke werden innerhalb des reinen Pfades direkt auf Çiva als Urheber zurückgeführt; innerhalb des elenden Pfades hingegen auf ihn durch Vermittlung des Ananta und anderer. So heifst es in dem Çrîmatkaraṇam:

„Çiva ist Schöpfer nach dem reinen Weg zu Gott,
„Ananta ist es nach dem mangelhaften."

In dieser Weise werden unter dem Worte Çiva alle, welche des Çivatums teilhaftig sind, wie Mantreçvara, Maheçvara und die Çiva's der erlösten Seelen mitsamt den heiligen Lehrern, zufolge ihrer Erlangung des Çivatums, sowie auch der ganze aus der Weihe usw. bestehende Komplex der Mittel in dem Hauptstücke von dem Herrn mitbefafst; das ist wohl zu merken. Soviel zur Darstellung des Hauptstückes vom Herrn.

Zweites Hauptstück: Das Geschöpf.

Nunmehr ist das Hauptstück vom Geschöpfe darzustellen. Unter dem Geschöpf ist die nicht atomgrofse, die Benennungen wie *kshetrajña* usw. führende, individuelle Seele zu verstehen. Dieselbe fällt nicht, wie die Cârvâka's und ähnliche meinen, mit dem Leibe und derartigem zusammen, denn dann würde ein anderer der sein, welcher eine Sache sieht, und ein anderer der, welcher sich hinterher daran erinnert, und da dieses nicht möglich ist, so würde die Kontinuität des Bewufstseins unerklärlich werden. Aber die Seele ist auch nicht, wie die Anhänger des Nyâya glauben, ein Objekt der Erkenntnis, weil damit ein *regressus in infinitum* gesetzt wäre: denn es heifst:

„Wenn unsre Seele zu erkennen ist,
„So mufs, der sie erkennt, ein anderer sein,
„Und eine dritte Seele müfste sein,
„Um wieder diese andere zu erkennen.“

Weiter ist die Seele auch nicht, wie die Jaina's meinen, von begrenztem Umfange, noch auch, wie die Bauddha's meinen, von nur momentaner Dauer, weil die Seele durch Raum und Zeit nicht eingeschränkt wird. Daher es auch heifst:

„Was seinem Wesen nach uneingeschränkt
„Durch Zeit und Räume als Substanz besteht,
85 „Ist überall und ewig; hieraus folgt
„Allgegenwart und Ewigkeit der Seele.“

Aber die Seele ist auch nicht, wie die Anhänger der Advaita-Theorie annehmen, eine, weil der Genufs jeder Seele individuell bestimmt ist, welches die Vielheit der Seelen beweist. Aber auch die Sâñkhya's irren, wenn sie die Seele für ein untätiges Wesen halten, denn die Schrift lehrt, dafs das Çiva-sein (die Seligkeit), welches der Seele nach Befreiung aus dem Geflechte der Fesseln zuteil wird, in einer ewiges und unübertreffliches Erkennen und Wirken besitzenden Geistigkeit besteht. Darum heifst es bei dem erhabenen Mṛigendra:

„Der Fesselung Ende nach der Schrift ist Seligkeit.“

Und wiederum:

„Die Geistigkeit voll Kraft des Schauens und Wirkens
„Ist allezeit und überall der Seele
„Im Stande der Erlösung eigen, darum
„Heifst allgesichtig diese Geistigkeit.“

Und in dem Tattvaprakâça heifst es: 70

„Çiva's (selig) sind auch die Seelen der Erlösten,
„Erlöst jedoch sind sie durch seine Gnade,
„Er aber heifst der anfanglos Erlöste,
„Der Eine, Fünfspruchleibige, das wisse.“

Von Geschöpfen gibt es drei Arten: Teilchenlose durch Wissen, Teilchenlose durch Verbrauchung und Teilchen-

behaftete. Die ersten sind diejenigen, bei welchen die Werke, sei es durch Wissen, Hingebung und Verzichtung, sei es durch Abbüfsung, vernichtet worden sind, und welche, da die Gebundenheit an den Genufs der Teilchen usw., welche die Abbüfsung der Werke als Zweck hatte, nicht mehr besteht, nur noch mit der blofsen Befleckung verbunden bleiben, daher sie Teilchenlose durch Erkenntnis genannt werden. Die zweite Klasse hingegen, da ihre Teilchen usw. nur durch den Verbrauch beseitigt worden, heifsen Teilchenlose durch Verbrauch. Die dritte Klasse endlich, welche mit allen drei, aus Befleckung, Verblendung und Werken bestehenden, Banden behaftet ist, heifst die der Teilchenbehafteten. Die erste Klasse besteht aus zwei Arten, aus Schuldüberhobenen und Schuldunüberhobenen. Erstere, als der Ausreifung der Verschuldung teilhaft, werden als die Vorzüglichsten unter den Menschen und der Betrauung würdig, durch die Gnade [Gottes] zu dem achtfachen Gefilde der Wissensherrn, Ananta usw. befördert. Diese Achtheit der Wissensherrn wird im Bahudaivatyam folgendermafsen angegeben:

„Ananta, Sûkshma und Çivottama,
86 „Und Ekanetra, Ekarudra auch,
„Trimûrtika, Çrîkaṇṭha und Çikhaṇḍin,
„Das sind die Namen dieser Wissensherrn."

Die letztern macht Gott zu Werkzeugen seiner Gnade, nämlich zu den auf sieben Myriaden an Zahl sich belaufenden Mantra's. Hierüber heifst es im Tattvaprakâça:

„Dreifach ist das Geschöpf, befreit durch Wissen,
„Befreit durch den Verbrauch und teilbehaftet.
„Die ersten sind verbunden mit Befleckung,
„Die zweiten mit Befleckung und mit Werken,
„Die dritten sind die Teilbehafteten,
„An Werk, Befleckung und Verblendung haftend.
„Die erste Klasse ist zweifach geteilt,
„Schuldüberhobne sind die ersteren,
„Die Schuldunüberhobnen sind die andern.
„Die ersteren erhebt durch seine Gnade
„Gott Çiva zu der Wissensherren Achtheit,

„Die übrigen verwandelt er in Mantra's,
„Und dieser gibt es sieben Myriaden.“

Und auch Somaçambhu sagt:

„Der erste heifst durch Wissen teilchenlos,
„Der zweite teilchenlos durch den Verbrauch,
„Teilchenbehaftet bleibt der dritte; — das sind
„Die drei, die nach dem Kanon Gnade finden.
„Der erste hängt nur noch an der Befleckung, 71
„An der Befleckung und am Werk der andre (l. *anyo*),
„Der Teilbehaftete jedoch verbleibt
„Behaftet mit den Wesenheiten allen,
„Vom kleinsten Teilchen an bis zur Erdmasse.“

Auch der durch Verbrauch Teilchenlose ist zweifach. Ein solcher, bei dem die beiden Fesseln reif sind, und ein solcher, bei dem sie es nicht sind. Ersterer erlangt die Erlösung, der letztere bleibt mit der Körperstadtachtheit verbunden und mufs um seiner Werke willen mancherlei Geburten durchmachen. Auch darüber wird gesagt in dem Tattvaprakâça:

„Die Teilchenlosen durch Verbrauch, bei denen
„Werk und Befleckung nicht zur Reife kommen,
„Die gehen um der Werke willen ein
„In mannigfachen Mutterschofs und bleiben
„Verbunden mit achtfacher Stadt des Leibes.“

Eben daselbst wird auch die Körperstadtachtheit beschrieben:

„Aus Innenorgan, Geist, Werk und Werkzeugen
„Besteht die Achtheit dieser Körperstadt.“

87 Auch der Lehrer Aghora Çiva teilt hierüber mit: „Die Körperstadtachtheit bedeutet den feinen Leib, wie er, individuell bestimmt, von der Schöpfung an bis zum Ende der Weltperiode oder eventuell bis zur Erlösung besteht und aus den dreifsig Wesenheiten von der Erde an bis hinab zu den Minimalteilchen zusammengesetzt ist.“ Ebenso heifst es im Tattvasaṃgraha:

„Für jeden individuell bestimmt,
„Aus Erde und den andern Wesenheiten

„Bestehend bis zu den Urteilchen hin,
„So wandert er um seiner Werke willen
„Umher in allen weltgeborenen Leibern."

Die oben erwähnte Sache [die Achtheit der Körperstadt] aber setzt sich folgendermafsen zusammen. Unter dem Innenorgan, welches eigentlich nur Manas, Buddhi, Ahankâra und Cittam bedeutet, werden hier auch die übrigen, dem Menschen bei der Tätigkeit des Abbüfsens dienenden innern Glieder, nämlich die sieben Wesenheiten der Ur-teilchen, der Zeit, der Notwendigkeit, des Wissens, der Neigung, der Prakṛiti und der Guṇa's verstanden. Unter den Worten Geist und Werk sind die fünf der Erkenntnis zugänglichen Elemente und die sie bewirkenden Urelemente zu verstehen. Unter dem Worte Werkzeug werden die zehn Erkenntnisorgane und Tatorgane befafst.

— «Aber in dem Çrîmatkâlottara heifst es doch:

«„Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch,
«„Dann Buddhi, Manas und der Ichbewirker,
«„Das ist die Achtheit dieser Körperstadt."

«Wie kann es also hier abweichend davon erklärt werden?» — Freilich wohl, und darum eben ist von dem verehrungswürdigen Râmakaṇṭha jenes Sûtram nicht sowohl nach seinem Wortlaute als vielmehr nach dem, was sich daraus entwickeln läfst, erklärt worden. Wozu also die Umstände? Fragt ihr aber, wie bei jenem die Achtheit der Körperstadt zustande kommt, so ist die Antwort: Sie wird zusammengebracht durch die fünf Gruppen, welche die Elemente, die Urelemente, die Erkenntnisorgane, die Tatorgane und das Innenorgan heifsen, sodann durch das, was auf ihrem Wirken beruht [den Prâṇa, vergleiche Sâṅkhyakârikâ 29], ferner durch die Urmaterie und endlich durch die Gruppe, welche wie eine Hülle die Fünfzahl der Ur-teilchen usw. in sich befafst. Es liegt daher kein Widerspruch vor. 72

Von diesen mit der Körperstadtachtheit Verbundenen werden einige mit besondern Verdiensten Begabte dadurch begnadigt, dafs ihnen der Maheçvara Ananta die Herrschaft über die Welt verleiht. Darum heifst es:

„Maheçvara zeigt einigen gnädig sich
„Und überträgt auf sie der Welten Herrschaft.“

Auch die Teilchenbehafteten sind zweifach, nämlich Schuldausgereifte und Schuldunausgereifte. Was die erstern betrifft, so werden sie von Maheçvara nach der Reihenfolge ihrer Ausreifung, indem eine dementsprechende Kraft zum Vorscheine kommt, zu den Maṇḍalin usw. genannten hundertundachtzehn Stätten des Maheçvara erhoben. Darum heifst es:

„Die übrigen sind Teilbehaftete,
„Weil sie mit Teilchen noch behaftet bleiben.
„Von diesen macht zur Zeit des Tagesanbruchs
„Hundertundachtzehn er zu Herrn der Mantra's.
„Von diesen heifsen acht die Maṇḍalin's,
„Acht weitere sind Krodha usw.,
„Vîreça dann, Çrîkaṇṭha und hundert Rudra's,
„So kommt die Hundertachtzehnzahl zusammen.“

Indem der höchste Gott ein weiteres Ausreifen bei ihnen verhindert, verleiht er ihnen durch Zusammenfassung der Kräfte und Veranstalten einer Weihe die Erlösung, indem er selbst dabei die Gestalt eines Lehrers für sie annimmt. Darum heifst es auch:

„Wenn die Befleckung ausgereift bei ihnen
„Vermöge der Ausreifung wirkenden Kraft,
„So bringt er sie zur höchsten Wesenheit
„Durch Weihehilfe in Gestalt des Lehrers.“

Und auch bei dem erhabenen Mṛigendra heifst es:

„Von ihr, der Feinen, nimmt er jetzt hinweg
„Der Stricke Netz, das früher sie entstellt.“

Alles dieses ist ausführlich von Nârâyaṇakaṇṭha dargestellt worden, und dort hat man die weitere Begründung zu suchen, wir aber wollen, um nicht zu ausführlich zu werden, hier nicht weiter darauf eingehen.

Was hingegen die Schuldunausgereiften betrifft, d. h. die noch gebundenen Feinseelen, so gibt sie der höchste Gott um

ihrer Werke willen der Abbüfsung derselben hin. Auch davon heifst es:

„Gebunden bleiben alle andern Menschen.
„Sie gibt er hin zur Abbüfsung der Bufse,
„Genau entsprechend den begangenen Werken.
„Das ist die Theorie von den Geschöpfen."

Dritttes Hauptstück: Die Fesseln.

Nunmehr haben wir zu handeln von dem Hauptstücke der Fesseln. Die Fessel ist vierfach: Befleckung, Werk, Verblendung und Hemmungskraft. — «Aber es heifst «doch in den heiligen Schriften der Çaiva's, das Hauptsächlichste seien der Herr, die Geschöpfe und die Fesseln, also «eine Dreiheit und in dieser Folge. Dabei wird der Herr «erklärt als Çiva, die Geschöpfe als die Feinseelen und die «Fesseln als die fünf Objekte. Darnach wäre also die Fessel «fünffach, wie kann sie daher hier als vierfach bezeichnet «werden?» — Wir antworten: Allerdings ist der sogenannte Punkt *(bindu)* seinem Wesen nach Mâyâ und im Vergleiche mit der die Wesenheit des Çiva genannten und in der Er- 89 langung des Gefildes des Çiva bestehenden höchsten Erlösung 73 zu den Fesseln zu rechnen; da er aber für den, welcher sich ihm hingibt, wegen der Beförderung zu dem Gefilde der Wissensherrn usw. doch eine niedere Stufe der Erlösung bedeutet, so wird er hier zu den Fesseln nicht mitgerechnet und ein Widerspruch liegt darum nicht vor. Daher heifst es im Tattvaprakâça:

„Der Fesseln werden vier an Zahl gerechnet."

Und auch beim erhabenen Mrigendra heifst es:

„Er, der Verdunklung und Tyrann zugleich,
„Die Kraft, das Werk und der Verblendung Wirken,
„Das ist der Fessel viergeflochtenes Netz,
„Ihr anderer Name ist: Verdienst der Werke."

Das heifst: Verdunkelung heifst so, weil sie verdunkelt, d. h. weil sie durch ihre Macht das Schauen und das Wirken der Seele überdeckt; als angeboren und unlauter heifst sie Befleckung,

und eben diese heifst ein Tyrann, weil sie uns tyrannisch beherrscht. Darum heifst es:

„Die eine mit mancherlei Kräften,
„Befleckung, sie scheidet den Menschen
„Vom Schauen zugleich und vom Wirken,
„Vergleichbar der Hülse des Kornes,
„Dem Rost, der am Kupfer sich ansetzt."

Unter der Kraft ist die Hemmungskraft zu verstehen; freilich ist es eine Kraft des Çiva, aber sofern sie nach Art einer Fessel die Seele niederhält, wird sie figürlich selbst als Fessel bezeichnet. Darum heifst es:

„Ich bin die höchste dieser Kräfte,
„Bin allen gnädig, allen hold,
„Doch weil ich nach Verdienst mich richte
„Wird mir der Name Fessel beigelegt."

Das Werk hat seinen Namen davon, weil es gewirkt wird von denen die nach Lohn trachten; es besteht aus gutem und bösem Werke und bildet wie Samen und Pflanze eine Kette, die unendlich ist. Wie es heifst in dem Çrîmatkiraṇam:

„Wie die Befleckung anfanglos besteht,
„So auch die kleinste Wirkung, die sie übt.
„Und ist ihr Saft als anfanglos erwiesen,
„Ist keine Abweichung zu denken möglich."

Die Verblendung, *Mâyâ*, wird so benannt, weil Gott in ihr beim Weltuntergange die Welt potentiell einbefafst *(mâti)*, während sie bei der Neuschöpfung wieder zur Entfaltung gelangt. So heifst es in dem erhabenen Saurabheya:

90 „In sie gehn bei dem grofsen Weltenende
„Potentiell die Wirkungen hinein,
„Und eben sie kommt bei der Neuschöpfung
„Zur Neuentfaltung wieder durch die Wirkung,
„Bestehend in den Teilchen usw."

Zwar wäre hier noch viel zu sagen, doch wir brechen ab aus Furcht, dafs das Buch zu umfangreich werde. Daher nur

so viel, um die drei Hauptstücke Herr, Geschöpf und Fessel zu erklären. Zwar heifst es auch:

„Der Herr, das Wissen, das Nichtwissen auch,
„Die Kreatur, die Fessel und sodann
„Die Ursache für ihr Nichtwiederkehren,
„Das ist die Summa der sechs Hauptstücke."

Mit diesen Worten wird, wie bekannt, in der Jñânaratnâvalî und andern Werken eine andere Methode befolgt. Aber das alles hat man dort nachzusehen, daher hiermit alles seine Richtigkeit hat. 74

# VIII. Die Lehre von der Wiedererkennung
*(pratyabhijñâ).*

**C p. 90—97. P p. 74—79.**

Wesen der Wiedererkennung.

Eine andere Klasse von Anhängern des Maheçvara erklärt sich nicht zufrieden mit der aufgestellten Behauptung, dafs die leblosen Wesen ohne göttliche Mithilfe nicht Ursache sein könnten, und sucht eine andere Lehrmeinung zu begründen. Zwar, dafs die Schöpfung der Welt nur auf Grund des Willens des höchsten Gottes erfolge, geben auch sie offen zu, behaupten aber dann weiter, dafs bei der durch das eigene Bewufstsein, durch zutreffende Argumentation und durch heilige Überlieferung feststehenden Wesensidentität mit Gott, der von den mannigfachen vorstellenden und vorgestellten Wesen verschiedene und doch nicht verschiedene höchste Gott vermöge seiner, in dem auf nichts anderes als sich selbst Hinblicken bestehenden, Freiheit in dem Spiegel der eigenen Seele die Wesen (lies *bhâvân*) gleich wie Spiegelbilder zur Erscheinung gebracht habe. Von diesem Standpunkte aus halten sie sich alles äufserlichen und innerlichen Kultus, aller Aufwendung von Mühe in Anhalten des Atems usw. bis auf den letzten Rest für entbunden, und indem sie so die blofse Wiedererkennung als ein allen leicht erreichbares und neues Mittel des Anfangs und Endes der Vollkommenheit betrachten, stellen sie die Lehrmeinung von der Wiedererkennung auf.

Grundbegriffe.

Der Inbegriff dieses Systems wird von den Sachkennern in folgender Weise bezeichnet:

„Das Sûtram, die Erklärung und die Glosse,
„Die kleine und die grofse Auslegung,
„Die fünf Hauptstücke und Erläuterungen,
„Das ist das Lehrsystem der Wiedererkennung."

In diesem Sinne lautet das erste Sûtram: Ein Sûtram.

91 „Nachdem mit Mühe ich erreicht
„Des höchsten Gottes Dienerschaft,
„Möcht ich verwenden meine Kraft,
„Auch andern es zu machen leicht,
„Und tu' als aller Seligkeiten Grund
„Des höchsten Gottes Wiedererkennung kund."

„Nachdem mit Mühe", d. h. mittels einer nur durch Gott gewirkten Gewinnung des Lotospaares der Füfse des mit Gott identischen Lehrers, „ich erreicht", d. h. nachdem ich sie allseitig und völlig erlangt, nachdem ich es zu einem schrankenlosen Genusse derselben von seiten meines eigenen Selbstes gebracht habe; — auf dieses Erkannthaben des zu Erkennenden gründet sich die Befugnis, ein Lehrsystem für andere zu verfassen und würde ohne dieses auf eine blofse Täuschung hinauslaufen. „Des höchsten Gottes Dienerschaft"; derjenige, durch ein Fünklein von dessen Gottheit die zwar über den Trug erhabenen, jedoch in dem gröfsten aller Truge befangenen Götter wie Vishṇu, Viriñci (Brahman) usw. ihre Gottwesenheit haben, dieser Verehrungswürdige, die höchste Realität unaufhörlicher Lichtfülle, Seligkeit und Freiheit Besitzende ist „der höchste Gott". Dessen „Dienerschaft"; der Diener (*dâsa*) heifst so, weil ihm von seinem Herrn alles Gewünschte gewährt wird (*dîyate*), so dafs er zu einem Gefäfse der dem höchsten Gotte wesentlich eigenen Freiheit wird. Durch das Wort „andern" wird angezeigt, dafs in betreff der Person des Berufenen, sowie der mitzuteilenden Sache keinerlei Einschränkung besteht: jeder, wer es auch sei, dem diese Mitteilung über Gottes Wesenheit zuteil wird, der erntet die grofse Frucht derselben; die Frucht aber besteht darin, dafs man die absolute Realität des Urwesens selber erlangt. Denn also stehet geschrieben in der Çivadrishṭi von der Hand des höchsten Lehrers, des heiligen Somânandanâtha:

Die Götter und der höchste Gott.

75

Frucht der Erkenntnis.

„Wenn einmal erst durch der Erkenntnis Kraft
„Oder Belehrung durch des Lehrers Wort
„Das allenthalben gegenwärtige Wesen
„Des Çiva ward erkannt verständnisvoll
„Und aufgefafst in treuergebenem Geiste,
„Dann ist zu tun nichts weiter nötig mehr,
„Ja auch zu denken bleibt dann nichts mehr übrig;
„Denn wer den Gott Suvarṇa hat erkannt,
„Der mag das Tun aufgeben und das Denken."

Durch das Wort „auch" wird in betreff desjenigen, welcher die Wesenseinheit der eigenen Seele mit Gott kundmacht, um seines Vollgenügens willen ein in ihm selbst liegendes und etwas anderes als die Beglückung des Nebenmenschen zu erstreben scheinendes Motiv in Abrede gestellt. Denn auch 92 das Interesse des Nebenmenschen kann zum Motive werden, weil es das Merkmal eines solchen an sich trägt; denn es liegt kein Fluch der Götter auf uns, zufolgedessen nur das eigene Interesse, nicht auch das des Nebenmenschen für uns Motiv sein könnte. Dementsprechend heifst es auch bei Akshapâda (d. h. Gotama, Nyâya-sûtram 1,24) „der Zweck, welchen sich vorsetzend man handelt, heifst das Motiv".

Die Präposition *upa* (bei) in dem Ausdrucke „ich tue kund" (wörtlich: „ich bringe bei") bedeutet eine Annäherung; daher der Erfolg nur darin besteht, eine Annäherung des Menschen an den höchsten Gott herbeizuführen. Darum heifst es auch: „Als aller Seligkeiten Grund"; nämlich wer des höchsten Gottes Wesen erlangt hat, dem fallen alle daraus abfliefsenden Seligkeiten zu, wie derjenige, welcher den Berg Rohaṇa besitzt, auch alle Edelsteine desselben besitzt. Wer in dieser Weise des höchsten Gottes Wesenheit erlangt hat, was bliebe dem noch weiter zu wünschen übrig? Darum sagt Utpalâcârya:

„Wer reich ist an dem Schmuck der Frömmigkeit,
„Was bliebe dem zu wünschen weit und breit?
„Und wer an dieser arm lebt seine Zeit,
„Was bliebe dem zu wünschen weit und breit?"

In dieser Weise haben wir das Motiv zur Mitteilung der Lehre gekennzeichnet unter der Voraussetzung, dafs ein Genetivkompositum [in dem Worte *samastasampatsamavâpti-hetu*] vor-

liege. Ist es hingegen ein Possessivkompositum, so erfolgt die Methode seiner Auflösung in dieser Weise. Die Wiedererkennung, welche als Grund hat die völlige Erlangung der gesamten äufsern und innern, in ewiger Lust usw. bestehenden Erreichung, Vollendung und dementsprechenden Erscheinung, diese Wiedererkennung heifst eine „die Erlangung aller Seligkeit als Grund habende". Die Wiedererkennung dieses höchsten Gottes ist eine solche durch Vorstelligmachung seiner Wiederspiegelung. Nämlich im gewöhnlichen Leben redet man von Wiedererkennung als einer Erkenntnis, bei welcher das Objekt durch Wiedervergegenwärtigung vorstellig gemacht wird, indem man z. B. sagt: dieses ist jener, von mir vordem gesehene Caitra (Cajus). Ähnlich ist es auch hier, indem in betreff des als allmächtig aus anerkannten Erzählungen, begründeten Überlieferungen, Schlufsfolgerungen usw. erkannten Gottes als des realen, indem er in unserm eigenen Selbste vorstellig gemacht wird, durch Vergegenwärtigung seiner Macht die Erkenntnis uns aufgeht: Fürwahr, ich bin eben jener Gott. Diese Wiedererkennung nun „tue ich kund"; das Kundtun ist ein Beibringen, sofern sie einem andern beigebracht wird, und der Sinn ist, dafs ich sie durch eine ihm angemessene Betrachtung als Zweckhandlung dem andern kund tue.

Erklärung der Wiedererkennung.

76

Man könnte einwenden: wenn die Seele offenbar zutage liegt als ihrer Natur nach Gott seiend, wozu ist dann noch diese Bemühung in Darlegung ihrer Wiedererkennung erforderlich? — Hierauf dient zur Antwort: Wenn auch die Seele allezeit in ihrem Selbstlichtsein erglänzt, so ist doch da, wo die Seele infolge der Mâyâ nur teilweise leuchtet, zum Behufe ihres vollständigen Erglänzens die Wiedererkennung zu bewerkstelligen, indem man ihre Kräfte des Schauens und Wirkens offenbar macht. Die Konstruktion des betreffenden Syllogismus ist dabei wie folgt:

93

1. Diese Seele mufs der höchste Gott sein.

2. Denn sie besitzt die Kräfte des Erkennens und des Wirkens.

3. Soweit nämlich einer etwas erkennt und bewirkt, soweit ist er Herr darüber, wie z. B. jeder in der Erfahrung vorkommende Herr oder ein König.

4. Nun ist die Seele allerkennend und allwirkend.
5. Folglich ist sie Gott.

Diese Anwendung des fünfgliedrigen Syllogismus ist zulässig, weil auf dem Standpunkte der Mâyâ das Lehrsystem des Nyâya seine Gültigkeit behält. Dieses sagt auch der Sohn des Udayâkara:

„Dafs unser Selbst, bewirkend und erkennend,
„Der urvollkommene und höchste Gott ist,
„Wer ist so stumpfen Geistes, dafs er dieses
„Bestreiten oder auch beweisen will?
„Doch durch Verblendung kommt es, dafs derselbe,
„Ob sichtbar zwar, doch nicht wird wahrgenommen,
„Daher durch Kundbarmachung seiner Kräfte
„Die Wiedererkennung hier wird aufgezeigt."

Denn damit steht es wie folgt:

„Der Stützpunkt aller Wesen, die hienieden,
„Hat seinen Grund in dem Lebendigen,
„Das Leben aber der lebendigen Wesen
„Besteht in dem Erkennen und dem Wirken.
„Zwar gibt es ein Erkennen, das von selbst kommt,
„Ein Wirken auch, befangen in der Scheinwelt.
„Dies beides ist erreichbar auch von andern.
„Nicht so ist's mit dem Wissen, das wir meinen.
„Die Scheinerkenntnis jener kommt zustande,
„Indem sie sich je nach dem Stoff gestaltet.
„Nicht stufenweise, wonnevoll, rein geistig,
„Ist das Erkennende hier Gott allein."

Und auch die Füfse des Somânandanâtha sagen: 77

„Was ihr erkennt, erkennt ihr durch des Çiva Selbst,
„Was ihr erkennt, erkennt ihr durch mein eigen Selbst."

Und wiederum am Schlusse des Abschnittes vom Erkennen heifst es:

„Wäre mit ihm die Einheit nicht, so fände
„Durch's Leben kein Bewufstsein seinen Weg;
„Weil alles Licht nur eins, ist er nur eins,
„Als einziger Erkenner steht er da.

94 „Weil aller Dinge Mannigfaltigkeit
„Unter Gesetzen steht, mufs Gott er sein,
„Und alles reine Wirken und Erkennen
„Ist nur ein geistiges Betasten Gottes.“

Auch wird die Sache von dem edlen Abhinavagupta in folgender Weise entwickelt. Wenn es (Kâth. Up. 5,15) heifst:

„Ihm der da leuchtet, leuchtet nach dies Ganze,
„Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze“,

so folgt aus diesem Schriftworte, dafs Gott durch seines Lichtes geistige Majestät alle Kreaturen erleuchtet. Wenn daher das von den Objekten ausströmende Licht bald ein blaues Licht, bald ein gelbes Licht ist, so beruht diese Verschiedenheit auf der Verschiedenheit der Färbung der Objekte; der Substanz nach aber, weil diese der Schranken von Raum, Zeit und Gestalt entbehrt, liegt hier eine Nichtverschiedenheit vor, und eben dieses rein geistige Licht wird der Erkenner genannt, daher es auch in den Çivasûtra's heifst: „Geistigkeit ist die Seele.“ Von ihm können die Ausdrücke reine Geistigkeit, ununterbrochenes Denken, Auf-kein-anderes-gerichtet-sein, Ganz-von-Wonne-durchdrungen-sein und Höchstes-Gottsein einer um den andern gebraucht werden. Denn er ist jene das Sein als Wesen habende Geistigkeit. Und wenn es oben hiefs „alles reine“, d. h. in metaphysischem Sinne reale „Wirken und Erkennen“, so ist hier das Erkennen das seinem Wesen nach Lichtsein, und das Wirken das durch sich selbst Schöpfersein der Welt, wie dieses in dem Abschnitte von dem Wirken folgendermafsen geschildert wird:

Gottes Wirken.

„Er ist es, der durch seiner Wonne Kraft
„Die Wesen alle hier erleuchtend wirkt;
„Aus seinem Willen nur erfolgt dies Wirken,
„Und dieses nennt man seine Schöpferkraft.“

Und am Schlufs heifst es:

„Indem er also in der Form der Welt
„Als Topf und Tuch und mancherlei Gestalten
„Zu weilen wünscht, so wird dies sein Verlangen,

„Zu ursächlichem Tun gemacht, sein Wirken.
„Und wenn es hier Ursach und Wirkung gibt,
„So dafs, weil eines ist, ein andres ist,
„So kann auch dies aus Wesen ohne Absicht
„Und ohne Geistigkeit niemals erfolgen.“

Weil nach diesem Grundsatze ein ungeistiges Wesen und auch ein geistiges ohne Gott nicht wirkende Ursache sein kann, so folgt, dafs, je nachdem Gott in dieser oder jener der vermöge der Zustandsumwandlung der Welt nach Entstehen, Bestehen usw. bald so bald so tausendfach sich gestaltenden Vielheiten und Wirkungen zu bestehen wünscht, dieser blofse 95 Wunsch des freien und seligen Allgottes, indem er eine höher 78 und höher aufquellende Wesenheit entfaltet, sein Wesen oder sein Allschöpfersein genannt wird. Dafs aber die Weltschöpfung durch den blofsen Willen Gottes erfolgt, dafür läfst sich auch ein Erfahrungsbeispiel klärlich aufzeigen:

„Wenn durch den Yogin ohne Ton und Samen
„Der Topf, die Pflanze durch den blofsen Willen
„Erzeugt wird, so ist doch ein solcher Topf
„Ganz ebenso zweckwirkend wie ein anderer.“

Wäre in betreff des Topfes usw. nur der Ton usw. im absoluten Sinne die Ursache, wie könnte dann durch den blofsen Wunsch des Yogin die Entstehung des Topfes usw. erfolgen? — Man könnte einwenden: Es sind eben andere Töpfe und Pflanzen, welche aus Erde und Samen entstehen, und andere wiederum, welche durch den Willen des Yogin entstehen. Hierauf dient zur Belehrung, dafs allerdings, wie männiglich bekannt, aus der Verschiedenheit des ursächlichen Zubehöres auch eine Verschiedenheit der Wirkung stattfinden müfste. Wollte aber einer darum kommen und sagen: die Entstehung des Kruges findet in keinem Falle ohne materielle Ursache statt, und wenn der Yogin den Krug hervorbringt, so geschieht es, weil er die Atome durch seinen Willen versammelt, — so gebührt darauf die Belehrung: Handelte es sich nicht hier um etwas, welches dem natürlichen Zusammenhang von Wirkung und Ursache entgegengesetzt wäre, so würde

zur Hervorbringung eines Topfes der Ton, der Stab, das Töpferrad usw., zur Hervorbringung eines Leibes der Verkehr zwischen Mann und Weib usw., dieses alles würde erforderlich sein, und da dürfte es wahrhaftig schwer fallen zu erklären, wie der sofort auf den Willensakt des Yogin entstehende Topf oder Leib zustande gebracht würde. Was aber das Geistige betrifft, so tritt der heilige, vielvermögende Mahâdeva in der Weise in die Erscheinung, dafs er dabei überreichliche Freiheit besitzt, der Naturnotwendigkeit zu folgen oder auch dieselbe zu überspringen, und bei dieser Annahme ist keinerlei Unzuträglichkeit vorhanden. Daher sagt auch der Meister Vasugupta:

„Ihm, welcher ohne Farbe und ohne Pinsel
„Und ohne Leinewand das Weltgemälde
„Ausbreitet, dem mondsichelfrohen Gott,
„Dem dreizacktragenden, bring ich Verehrung."

Gebundensein der Seele und Erlösung.

— «Aber, so könnte man fragen, wenn die innere Seele nicht «von dem höchsten Gotte verschieden ist, wie kann sie dann «in der Seelenwanderung gebunden sein?» — Hierauf antwortet der Abschnitt von der heiligen Überlieferung:

„Wenn der Erkenner durch die Mâyâ blind ist,
„So wandert er, gebunden durch die Werke;
96 „Ward ihm durch Wissen seine Gottheit kund,
„So ist er ein reingeistiger Erlöster."

— «Aber, da bei dem Akte der Erkenntnis der Erkenner der «nämliche bleibt, welcher Unterschied besteht in betreff seines «Verhaltens zum Objekte zwischen Bindung und Erlösung?» — Auch darauf findet sich eine Antwort in dem Abschnitte von der Zusammenfassung der Grundbegriffe:

„Die objektive Welt weifs der Erlöste
„Als von dem eignen Selbste nicht verschieden,
„Ganz wie der ungebundene höchste Gott.
„Der andre hält sie völlig für verschieden."

— «Aber wenn die Seele von Natur aus schon der höchste 79 «Gott ist, so hat es doch keinen Sinn, noch die Wieder-

«erkennung zu fordern, denn man kann doch nicht behaupten, «dafs der Same, weil er als solcher nicht wiedererkannt sei, «wofern sonst die mitwirkenden Bedingungen vorhanden sind, «die Pflanze nicht hervorzubringen vermöge; warum also be- «steht ihr so hartnäckig darauf, dafs die Seele wiedererkannt «werden müsse?» — So höre denn, ich will dir das Rätsel erklären. Eine Zwecktätigkeit ist eine zweifache; entweder eine äufsere, wie die der Pflanze, oder zweitens eine solche, welche in der Beruhigung und Verwunderung des Erkennenden gipfelt und ihrem Wesen nach vor allem Freude ist. Bei der erstern Tätigkeit ist ein Wiedererkennen nicht erforderlich, bei der letztern hingegen ist es allerdings erforderlich. So ist es auch hier; die Erkenntnis: „ich bin Gott" ist eine in Verwunderung gipfelnde Zwecktätigkeit, welche die durch höhere oder niedere Vollendung gekennzeichnete Einheit der individuellen Seele mit dem Âtman und die Entfaltung seiner Kräfte betrifft, und hierzu ist allerdings die Wiedererkennung der eigenen Wesenheit erforderlich. — «Aber wenn die in «der Beruhigung des Erkennenden gipfelnde Zwecktätigkeit «auch ohne jenes Wiedererkennen schon zum Schauen ge- «worden ist, was ist dann bei einem solchen Schauen geschaut «worden?» — Darauf dient zur Antwort: ein liebebedürftiges junges Mädchen wurde durch das blofse Hören von den vielen Vortrefflichkeiten eines Liebhabers zu einem solchen Grade von Leidenschaft entflammt, dafs sie von Sehnsucht überwältigt den Schmerz der Trennung nicht ertrug, ihre Zuflucht zu einem Liebesbriefe nahm und in diesem ihren Zustand dem Liebenden kund tat. Sofort eilte derselbe zu ihr herbei, aber als sie ihn nun endlich erblickte, so konnte der Anblick desselben, solange die Auffassung der ihm eigenen Tugenden fehlte und sich auf das allen Männern Gemeinsame beschränkte, den Weg zu ihrem Herzen nicht finden. Nachdem sie aber, auf das Eigentümliche seiner Erscheinung aufmerksam gemacht, die ihm eigenen Vorzüge erfafste, so wurde sie augenblicklich von voller Liebe zu ihm noch mehr als vorher ergriffen. So kann auch, obgleich die eigene Seele nur mittels der Seele des Allgottes uns zum Bewufstsein kommt, dieses Bewufstsein, solange die Erkenntnis der ihm eigenen Vor-

züge uns abgeht, die volle Liebe zu ihm nicht hervorbringen.
97 Wenn aber etwa durch die Worte des Lehrers uns ein Begriff erwächst von der Allwissenheit, Allmacht und den übrigen Vollkommenheiten des höchsten Gottes, so werden wir dadurch augenblicklich seiner vollen Wesenheit teilhaftig. Darum heifst es in der vierten Betrachtung:

„Wenn auch der Liebende mit flehenden Gebärden
„Sich niederwirft zu Füfsen seiner Lieben,
„So kann er ihr zur Lust nicht mehr als andre werden,
„So lang ihr unerkannt sein Ich geblieben.
„So bleibt verborgen auch der Welt nach seinem Wesen
„Der höchste Gott, obgleich in ihr enthalten
„Als aller Seele; dafs er euch sich mög' entfalten,
„Ist seine Wiedererkennung hier zu lesen."

Zwar ist dieses Thema von Abhinavagupta und andern Lehrern sehr ausführlich behandelt worden, doch wollen wir, da es uns nur um einen Überblick zu tun ist, aus Furcht, zu weitläufig zu werden, nicht länger dabei verweilen, und damit gut.

# IX. Das Quecksilbersystem.

80

## C p. 97—103. P p. 80—84.

Konservierung des Leibes.

Wieder andere Anhänger des Maheçvara gibt es, welche zwar auch die Wesenseinheit mit dem höchsten Gotte lehren, daneben aber auf den Gedanken geraten sind, dafs die von allen angestrebte Erlösung bei Lebzeiten sich verwirkliche in einer Fortdauer des Leibes, und nun als Mittel dieser Fortdauer des Leibes die als Quecksilber und unter andern Namen bekannte Flüssigkeit einnehmen, weil ihre Eigenschaft als Quecksilber (*pâra-da*, nach vermeintlicher Etymologie wörtlich: „das jenseitige Ufer verleihend") die Ursache sei für die Rettung aus dem Strome der Seelenwanderung hinüber an das andere Ufer. Darum heifst es:

„Vom Seelenwandrungsstrom das andere Ufer
„Verleiht er, darum heifst er Pâra-da (Ufergeber)."

Und im Rasârṇava (Saftmeere) heifst es:

„Quecksilber heifst er, weil von höchsten Zaubrern
„Zum höchsten Zwecke er wird anempfohlen.
„Er ist verwandt mir, wenn er ruht, o Göttin,
„Weil er mir dann entspringt aus allen Gliedern.
„Und weil der Saft er ist aus meinem Körper,
„Darum wird er kurzweg der Saft genannt."

Behauptet ihr, dafs man auch auf andere Art über die Erlösung bei Lebzeiten argumentieren könne, und dafs daher

diese etymologische Argumentation nicht argumentationskräftig 98 sei, so bestreiten wir das: denn wenn auch in allen sechs Systemen von einer Erlösung nach dem Dahinfalle des Leibes die Rede ist, so kann man ihnen doch hierin nicht Glauben schenken, daher ein unfehlbares Verfahren sich bei ihnen nicht findet. Auch darüber heifst es an demselben Orte:

„Zwar auch die sechs Systeme lehren allesamt
„Eine Erlösung nach des Körpers Hinfall,
„Doch ist sie leider durch den Augenschein,
„Wie in der Hand die Frucht, nicht wahrzunehmen.
„Darum soll man den Leib sich konservieren
„Mit Säften und mit Lebenselixieren.“

Und auch des Lehrers Govinda verehrungswürdige Füfse sagen:

„Des Reichtums und des Leibes Freuden sind
„Vergänglich, darum soll man immer streben
„Nach der Erlösung; sie wird durch Erkenntnis,
„Diese durch Studium, dies durch langes Leben.“

Vergänglicher und unvergänglicher Leib.

Man könnte einwenden: Da der Augenschein die Vergänglichkeit des Leibes beweise, so könne doch dessen Ewigkeit unmöglich bewerkstelligt werden. Aber das glaube man nur nicht! Denn wenn auch der aus den sechs Hüllen (vgl. Taitt. Up. 2) bestehende Körper vergänglich ist, so kann darum doch der durch die Worte Quecksilber und Talk bezeichnete und durch eine Schöpfung des Hara und der Gaurî entstandene Körper Ewigkeit haben. Und so heifst es in dem Rasahridayam:

„Wer, ehe er aus seinem Leibe scheidet,
„Den andern Leib erlangte, der entsteht
„Als eine Schöpfung Hara's und der Gaurî,
„Den preise ich als selig durch Quecksilber;
„Der Hymnen Schar ist seine Dienerschaft.“

Darum mufs der nach Erlösung bei Lebzeiten trachtende Yogin vor allem sich jenen göttlichen Leib verschaffen. Die Entstehung desselben aber durch eine gemeinsame Schöpfung

des Hara und der Gaurî, sofern das Quecksilber aus Hara entstand, während der Talk aus Gaurî hervorging, bedeutet soviel wie Wesenseinheit mit dem einen und der andern:

„Dein Same ist der Talk, o Göttin, 81
„Mein Same das Quecksilber ist:
„Wo diese beiden sich verbinden,
„Da müssen Tod und Armut schwinden."

Aber damit ist viel zu wenig gesagt. Denn viele Götter, Daitya's, Muni's, Menschen usw. haben mit Hilfe des Quecksilbers jenen göttlichen Leib erlangt und sind dadurch der Erlösung bei Lebzeiten teilhaftig geworden, wie dies bezeugt wird im Raseçvara-siddhânta:

„So mancher Gott Maheça usw.,
„So manche Daitya's, Kâvya an der Spitze,
„So manche Muni's neben Vâlakhilya,
„Auch Fürsten wie Someçvara und andere,
„Auch des Govinda heilige Lehrerfüfse,
„Wie ferner auch Govindanâyaka,
„Carvaṭi, Kapila und Vyâli auch,
„Kâpâli auch und Kandalâyana, —
„Sie und noch viele andre wandelten
„Schon bei Lebzeiten als erlöst und selig,
„Weil sie erlangten den Quecksilberleib,
„Und durch ihn, sei es wie es sei, Gottwesenheit."

Denn dafs dieses sein Zweck ist, wird von dem höchsten Gotte der höchsten Göttin auseinandergesetzt, wie folgt:

„Des Leibs Erhaltung wird bewirkt, o Herrin
„Der Götter, durch des Werks Betriebsamkeit,
„Und zweifach ist des Werks Betriebsamkeit,
„Der flüssige Saft und der luftförmige.
„Wenn er erstarrt ist, nimmt er Krankheit weg,
„Belebend wirkt er, wenn er selber tot ist,
„Verleiht gebunden uns die Kunst zu fliegen,
„Ist flüssig, Bhairavî! und auch luftförmig."

Beschreibung des Elixiers.

Die Natur desselben, wenn es erstarrt ist, wird wie folgt beschrieben:

„In manchen Farben schillert das Quecksilber,
„Wenn es aufgab seine Dickflüssigkeit.
„Wenn dieses sich an ihm als Merkmal zeigt,
„So nennt man das den Zustand der Erstarrung.
„Wenn Feuchtigkeit und Dickigkeit zugleich,
„Glänzendheit, Weifse und Beweglichkeit
„An ihm nicht mehr der Wahrnehmung sich zeigen,
„So nennt man das erstorbenes Quecksilber."

An einem andern Orte ist von seinem Wesen in gebundenem (legiertem) Zustande die Rede:

„Wenn es als unzerteilt und leicht hinfliefsend,
„Als glänzend, fleckenlos und schwer erscheint
„Und erst befreit aus diesem Zustand aufplatzt,
„So nennt man das gebundenes Quecksilber."

— «Zugegeben», so könnte man einwenden, «dafs, wenn die «Schöpfung des Quecksilbers durch Hara und Gaurî bewiesen «wäre, die Konservierung des Leibes durch dasselbe sich an- «nehmbar machen liefse, womit läfst sich dann aber jene «Schöpfung erweisen?» — Sie läfst sich, so antworten wir, erweisen auf Grund der achtzehn Manipulationen. Denn der Lehrer sagt:

Seine Zubereitung.

100 „Bei seiner Zubereitungsweise sind
„Mit Wohlbedacht vorerst zu unterscheiden
„Achtzehn Manipulationen, welche
„Mit Sauberkeit, wie sie das Werk erfordert,
„Sorgfältig von einander sind zu sondern." 82

Diese Manipulationen werden beschrieben wie folgt:

„Schweifsen, Zerreiben, Starrmachen, Fixieren,
„Sichsetzenlassen, Einzwängen und Pressen,
„Das Glühen, Dämpfen, Portionabmessen,
„Pulverisieren und sodann Bedecken,
„Die Innenschmelzung und die Aufsenschmelzung,
„Das Ätzen und in Farben Fliefsenlassen,
„Das Mengen nebst Durchsetzen und das Essen,
„Das sind die achtzehn Werke am Quecksilber."

Näheres darüber findet sich bei dem Lehrer Govinda, ehrwürdigen Fufspaars, bei Meister Sarvajñarâmeçvara und andern alten Lehrern, daher wir hier, um das Buch nicht zu weitläufig zu machen, uns der Sache überheben.

Das Quecksilber bewirkt die Erlösung.

Übrigens darf man nicht glauben, als habe das Quecksilbersystem nur den Zweck dieses Element zu verherrlichen, vielmehr ist sein höchster Zweck, mittels der Durchdringung des Körpers mit Quecksilber die Erlösung zu bewerkstelligen. Daher heifst es im Rasârṇava:

„Des Bluts Durchdringung, die von dir, o Herr,
„Verliehen ward als höchste Gottesgabe,
„Der Leiblichkeit Durchdringung lehre mich,
„Durch die man in der Luft vermag zu fliegen."

Antwort:

„Der wackere Mensch führt das Quecksilber ein,
„Wie in sein Blut so in den ganzen Leib,
„Indem er sich dabei verläfst, o Göttin,
„Gleich sehr auf seinen Leib und auf sein Blut.
„Zuerst mag er es an dem Blut erproben,
„Dann wende er auch auf den Leib es an."

— «Aber», so könnte man einwenden, «die Erlösung wird «doch dadurch bewirkt, dafs die aus Sein, Denken und Selig- «keit bestehende Wesenheit in uns zum Durchbruche kommt; «wozu also noch jene Bemühung in Beschaffung eines himm- «lischen Leibes?» — Diese Einwendung ist untauglich, weil es, ehe man einen tauglichen Körper erlangt hat, mit der Tauglichkeit zur Erlösung schlecht steht. Darum heifst es im Rasahṛidayam:

„Das Wesen, das aus Geist und Seligkeit
„Besteht, vor dem des Zweifels Macht zerfällt,
„Das jeder Schule Lehrbegriff enthält,
„Wenn es zum Durchbruch kommt zu einer Zeit,
„In der noch nicht verklärt die Leiblichkeit,
„Was hülfe es den Wesen dieser Welt?
101 „Wen ich von Alter abgezehrt,
„Durch Hustennot und Atemnot beschwert,

„In Geist und Sinngebrauch gehemmt erblicke,
„Von dem denk' ich, dafs er
„Zur Meditation nicht wohl sich schicke.
„Ein Jüngling von nur sechzehn Jahren,
„Durch sinnliche Genüsse ganz zerfahren,
„Ein Greis, bei dem die Urteilskraft schon schwindet,
„Glaubt ihr, dafs der noch die Erlösung findet?"

Erkenntnis durch Leibespflege bedingt.

— «Aber leben heifst doch, im Saṃsâra weilen, und das «Gegenteil davon heifst erlöst sein; ist dem so, wie können «dann diese beiden Gegensätze einen und denselben Ausgangs- «punkt [nämlich die Pflege der Leiblichkeit] haben?» — Dieser Einwand ist unzutreffend, weil er vor folgendem Dilemma nicht Stich hält. Die Erlösung, so frage ich euch, welche der Gegenstand des Nachdenkens aller bahnbrechenden Geister gewesen ist, ist diese ein Gegenstand der Erkenntnis oder nicht? Im letztern Falle ist sie so unmöglich (83) wie ein Hasenhorn, im erstern Falle darf man das Leben doch nicht unterdrücken, da ohne Leben ein Erkennen nicht möglich ist. Darum heifst es im Raseçvara-siddhânta:

„Der Weg, der unter des Quecksilbers Zeichen
„Tiefsinnig vorgezeichnet worden ist,
„Führt zur Erlösung schon den Lebenden.
„Lehrbücher, die auf andern Gründen ruhn,
„Auf Argumente mannigfach sich stützend,
„Ja, auch die heiligen Sprüche alle lehren,
„Dafs durch Erkenntnis dies erkennbar ist.
„Da nun, wer nicht lebt, auch nicht mehr erkennt,
„Mufs es ein Phänomen des Lebens sein."

Beispiel eines ewigen Leibes.

Auch ist unsere Lehre nicht eben etwas Unerhörtes. Denn auch die Anhänger des Vishṇusvâmin lehren, dafs der Halbmann-halb-löwen-leib ihres Gottes Ewigkeit besitze. Daher es in der Sâkârasiddhi heifst:

„Ihn, dessen Leib aus Sein und Geistigkeit,
„Aus ewiger, eigener, unermefslicher,
„Vollkommener Seligkeit allein besteht,
„Der Mann und Löwe ist zugleich, verehr' ich,
„Wie Vishṇusvâmin ihn uns hat gelehrt."

— «Aber», so könnte man einwenden, «jener Leib eines Mann-«löwen, wie er nach seinen Gliedern und seinem Aussehen «leibhaftig vorgestellt wird, der kann doch keine Realität «haben.» — Dieser Einwendung halten wir entgegen, erstens das auf eigener Wahrnehmung beruhende Zeugnis eines Sanaka und anderer; zweitens Schriftstellen wie (Ṛigv. 10,90,1):

„Der Geist mit tausend Häuptern" usw.,

drittens das Zeugnis des Purâṇam:

„Dem wunderbaren Knaben, lotosäugig,
„Vierarmig, seine Muschel, Keule
„Und andre Waffen schwingend in der Luft"; —

wenn durch dieses dreifache Zeugnis die Existenz wunderbarer Leiber feststeht, warum soll dann der Mannlöwenleib keine Realität haben? Auch werden ja seine Existenz und 102 sonstigen Merkmale ausdrücklich von dem seinen Geist vor den Füfsen des Vishṇusvâmin neigenden Garbhaçrîkântamiçra dargelegt. Es ergibt sich somit, dafs die von uns gelehrte Ewigkeit des Leibes durchaus nicht etwas schlechthin Unerhörtes ist; das mögen sich alle Menschen merken, die nach dem Endziele des Menschen verlangen. Darum heifst es auch:

„Als Stützpunkt aller Wissenschaft,
„Als Wurzel aller Schaffenskraft,
„Mag es um Pflicht, Vorteil und Lust sich handeln,
„Mag man die Pfade der Erlösung wandeln,
„Ein Leib, der ohne Altern, ohne Sterben,
„Was kann man besseres als den erwerben?"

Lob des Saftes

Nicht alternd aber und unsterblich zu machen, das vermag allein das Quecksilber. Darum heifst es:

„Er ist der Säfte Fürst, denn er verleiht
„Dem Leib Nichtaltern und Unsterblichkeit."

Aber wozu die Herrlichkeit dieser Essenz noch anpreisen! Verleiht doch ihr blofser Anblick, ihre blofse Berührung schon grofsen Gewinn! Denn es heifst im Rasârṇava:

„Wer ihn zu sehen, zu berühren sucht, 84
„Wer ihn verzehrt, wer seiner nur gedenkt,
„Wer ihn verehrt, wer diesen Saft verschenkt.
„Dem wird zuteil sechsfache grofse Frucht.
„Wer alle Phalluszeichen, die vorhanden,
„Anschaut in sämtlichen Kedâralanden,
„Das gute Werk, das dieser sich erbaut,
„Wird dem zuteil, der jenen Trank anschaut."

Und an einem andern Orte heifst es:

„Heilbringender als alle Phalluszeichen
„In Kâçî und in andern Erdenreichen
„Ist dieses Saftes Zeichens Wirksamkeit.
„Wer es vermag, dies Zeichen zu erlangen,
„Braucht nicht vor Tod und Krankheit mehr zu bangen,
„Sein ist Genufs, sein Unverwelklichkeit."

Weiter aber wird gelehrt, dafs es dem schlecht geht, welcher diesen Saft tadelt:

„Wer einen Toren schmähen hört den Saft,
„Der denke sein mit aller Andacht Kraft.
„Den Schmäher aber soll er eilig meiden;
„Sein Mafs ist voll, und Schlimmes wird er leiden."

Wer also in der von uns angegebenen Weise sich einen himmlischen Leib erwirbt, der gelangt durch Betreibung der Hingebung (Yoga) zum Schauen der höchsten Wesenheit und erreicht das Endziel des Menschen. Dann erfolgt was gesagt wird: Resultat.

„Ein Licht erglänzt zwischen den Augenbrauen,
„Wie Feuersflamme, Blitz und Sonnenschein,
„Die Welt erleuchtend ist es dort zu schauen,
103 „Doch nur bei wenigen stellt es sich ein,
„Auf deren edelblickendem Gesicht
„Wie Augen öffnet sich dies Geisteslicht;
„Als höchster Wonne Seim stellt es sich dar,
„Entstammt dem höchsten Licht unwandelbar,
„Von aller Erdennot völlig geschieden,
„Man mufs ihn selbst empfinden, diesen Frieden,

„Wer diesem Licht das Herz gewendet zu,
„Durchschaut im Geist die ganze Welt im Nu,
„Der Werke Fessel ist bei ihm geschwunden,
„Hienieden hat das Brahman er gefunden.“

Und die Schrift sagt: „Fürwahr, dieses ist die Essenz; denn wer die Essenz erlangt, den erfüllt Wonne“ (Taitt. Up. 2,7). Es bleibt also dabei, und es ist bewiesen, daſs dieser Saft das Mittel ist, um alles andere, alle Schmerzen und alle Lasten zu überwinden. Und dem entspricht es, daſs ein Vers die Identität dieses Saftes mit dem höchsten Brahman ausspricht:

„Er, dessen Pflege stets von selbst vollbringen,
„Die nach Befreiung von der Hülle ringen,
„Er, der, wenn er zuteil geworden, bleibt,
„Kein Spiel mit dem erweckten Geiste treibt,
„Er, der entstanden, andre nicht betrübt,
„Der uns das Selbstlicht aus uns selber gibt,
„Der Brahman selbst ist, der durch seine Kraft
„Rettung von Elend und Saṃsâra schafft, —
„Ist Pârada, ist der Quecksilbersaft.“

# X. Das Vaiçeshikam des Kaṇâda.

## 1. Vorbemerkungen.

Die Häretiker sind, wie im Abendlande, so auch in Indien, vermöge ihrer gröfsern Originalität und Exzentrizität in mancher Hinsicht von besonderm Interesse; wir haben daher nicht darauf verzichten wollen, die neun heterodoxen Systeme in einer vollständigen Übersetzung der oft dialektisch spitzfindigen, aber immer geistvollen Darstellung des Mâdhava mitzuteilen, obwohl die Durcharbeitung dieser Materialien auch in der Übersetzung eine etwas mühsame Arbeit bleibt. Auf die neun heterodoxen Systeme folgen im Sarva-darçana-saṃgraha, dessen Anordnung wir auch weiterhin beibehalten können, die sechs orthodoxen Systeme, so genannt, weil man ihre Lehren für vereinbar mit dem Vedaglauben hielt, mit welchem Rechte, bleibe dahingestellt. Sie zerfallen in zwei Gruppen, deren erste, gebildet durch das Vaiçeshikam, den Nyâya und die Mîmâṅsâ, mehr ein naturwissenschaftliches, logisches und rituelles als ein allgemein philosophisches Interesse haben, da sie die grofsen metaphysischen Probleme nur nebenbei und ohne sonderliche Originalität behandeln. Wir dürfen uns daher bei ihnen wie auch bei dem in Mâdhava's Anordnung hinter ihnen eingeschalteten grammatischen Systeme des Pâṇini mit einer kurzen Übersicht der Hauptlehren begnügen und werden den die zweite Gruppe bildenden Systemen des Sâñkhyam, Yoga und Vedânta, von denen jedes in seiner Art sehr merkwürdig ist, eine um so eingehendere Beachtung widmen.

### 2. Namen, Quellen und Grundbegriffe des Vaiçeshikam.

Das *Vaiçeshikam* (sc. *darçanam*), d. h. das „auf die Unterschiede *(viçesha)* sich beziehende“ System hat seinen Namen vielleicht daher, dafs es seine Hauptaufgabe darin sieht, das in der Natur vorliegende Mannigfaltige unter sechs Grundbegriffen zusammenzufassen, welche *padârtha*'s, eigentlich: „Wortdinge“, den Worten entsprechende Realitäten heifsen, und es ist wohl möglich, dafs der Urheber dieser Betrachtungsart seinen Ausgangspunkt von den die allgemeinsten Begriffe bezeichnenden Worten, wie Substanz, Qualität usw. genommen hat, um ihnen alles Einzelne unterzuordnen, ähnlich wie Aristoteles verfahren zu haben scheint, wenn er, nach einer annehmbaren Vermutung, bei Aufstellung seiner zehn Kategorien sich von den Wortarten, wie sie die Grammatik behandelt, leiten liefs. Und in der Tat haben die sechs *padârtha*'s oder, wie wir in Anlehnung an abendländische Vorstellungen sagen können, die sechs Kategorien des Kaṇâda, eine weitgehende, wenn auch nicht überall im einzelnen durchführbare Analogie mit den zehn Kategorien, unter welchen Aristoteles alles seiend Vorhandene zusammenfafste, wie folgende Gegenüberstellung zeigt, bei der wir nur noch bemerken wollen, dafs die Analogie in der Natur der Sache begründet ist, und dafs an eine historische Abhängigkeit von der einen oder andern Seite nicht entfernt zu denken ist.

| Die sechs Padârtha's des Kaṇâda. | Die zehn Kategorien des Aristoteles. |
|---|---|
| 1. *dravyam*, Substanz. | 1. οὐσία, Substanz. |
| 2. *guṇa*, Eigenschaft. | 2. ποσόν, Quantität.<br>3. ποιόν, Qualität. |
| 3. *karman*, Tätigkeit. | 7. κεῖσθαι, Lage.<br>8. ἔχειν, Sich-verhalten.<br>9. ποιεῖν, Tun.<br>10. πάσχειν, Leiden. |
| 4. *sâmânyam*, Gemeinsamkeit.<br>5. *viçesha* Verschiedenheit.<br>6. *samavâya*, Inhärenz. | 4. πρός τι, Relation. |

Die aristotelischen Kategorien des Raumes (ποῦ, irgendwo) und der Zeit (ποτέ, irgendwann) werden von Kaṇâda dem Begriff der Substanz untergeordnet, während hingegen manche Anhänger des Vaiçeshika-Systems als siebente Kategorie noch *abhâva*, das Nichtsein, zählen.

Als Urheber dieses Systems wird ein übrigens gänzlich unbekannter *Kaṇâda*, „der Körnchenesser“, bezeichnet, möglicherweise ein früh eingebürgerter und von den Anhängern selbst (ähnlich wie der Name Geusen) acceptierter Spitzname, worauf die häufig vorkommenden Verdrehungen in Kaṇabhuj, Kaṇabhaksha hindeuten. Möglicherweise war der eigentliche Name *Ulûka* (Eule), welches öfter als Eigenname vorkommt; wenigstens werden die Anhänger des Kaṇâda häufig als die *Aulûkya*'s (auch *Aulukya*'s) bezeichnet. Als Werk des Kaṇâda sind uns dreihundertsiebzig Sûtra's überliefert, verteilt auf zehn Adhyâya's (Sektionen), von denen jeder zwei Âhnika's (Tagewerke) enthält. Sie sind herausgegeben mit zwei Kommentaren, dem *Upaskâra* des Çaṅkaramiçra und der *Vivṛiti* des Jayanârâyaṇa-tarkapañcânana in der Bibliotheca Indica, Calkutta 1861. Übersetzt wurden die Sûtra's mit Auszügen aus den Kommentaren ins Deutsche von Roer und ins Englische von Gough; doch bleibt auch in diesen Übersetzungen noch vieles dunkel. Elementare Darstellungen des Systems sind der *Tarkasaṃgraha* des Annambhaṭṭa und der *Bhâshâparicheda* des Viçvanâtha-pañcânana. Wir müssen uns hier mit einer kurzen Übersicht des Systems auf Grund der Darstellungen begnügen, welche Colebrooke in den Miscellaneous Essays p. 261 fg. und Max Müller in der Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VI, S. 1 fg. und 219 fg., sowie in den Six Systems p. 574 fg. gegeben haben. Wertvolle Ausführungen über einzelne Punkte des Systems liefert auch Handt, „Die atomistische Grundlage der Vaiçeshika-Philosophie“ Tübinger Doktordissertation. Rostock 1900).

### 3. Zweck des Systems.

Über den Zweck des Systems sprechen sich die ersten vier Sûtra's des Werkes aus.

1. „Nunmehr daher wollen wir die Pflicht erklären."
2. „Pflicht ist das, woraus Glück und Seligkeit [d. h. himmlischer Lohn und Erlösung] erfolgt."
3. „Wegen seiner [Gottes, des Îçvara] Aussage [d. h. weil Gott den Veda ausgesagt, offenbart, ausgehaucht hat, Bṛih. Up. 2,4,10] gilt die Autorität der heiligen Überlieferung."
4. „Aus der durch besondere Pflichterfüllung erzeugten Kenntnis der Wesenheit der Grundbegriffe Substanz, Eigenschaft, Tätigkeit, Gemeinsamkeit, Verschiedenheit, Inhärenz nach Gleichartigkeit und Unterschied erfolgt die Seligkeit."

Wie alle orthodoxen Systeme will auch das Vaiçeshikam dem Zwecke dienen, einerseits *abhyudaya*, „Aufschwung" zu himmlischem Glück und zu einer höhern Stellung in der Seelenwanderung, andererseits *niḥçreyasam*, „die Seligkeit", d. h. die Erlösung, zu bewirken. Es erreicht diesen Zweck durch eine besondere Art der Pflichterfüllung, nämlich durch das Studium und die Erkenntnis seiner sechs Kategorien.

### 4. Die sechs Kategorien.

#### Vorbemerkung.

Die sechs Kategorien des Kaṇâda, Substanz, Qualität, Tätigkeit, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz, zu welchen sich nach einigen Anhängern noch als siebente das Nichtsein gesellt, sind zunächst, wie oben angeführt wurde, nichts weiter als die sechs oder sieben allgemeinsten Begriffe, unter welchen die Genera, die Species und zuletzt die Individuen befafst werden. Aber schon das Wort *padârtha* scheint darauf hinzudeuten, dafs sie nicht blofs diese logische, sondern zugleich eine metaphysisch-reale Bedeutung haben. Die oben gegebene Übersetzung von Padârtha als „Wort-Dinge" könnte so gedeutet werden, dafs die sechs Kategorien nicht blofs Begriffe, sondern reale Wesenheiten *(artha)* sind, welche durch die entsprechenden Worte *(pada)* bezeichnet werden. Kaṇâda würde somit im Sinne des Mittelalters nicht als Nominalist, sondern als Realist gelten müssen. So ist *dravyam*, die Substanz, nicht nur ein allgemeiner, alle neun Substanzen unter sich befassender Begriff, sondern es

ist zugleich eine wirkende Kraft, welche den neun Substanzen inhäriert und durch ihr Wirken in ihnen sie erst zu Substanzen macht. Ebendasselbe gilt von *sâmânyam*, der Gemeinsamkeit. Wenn zwei Dinge etwas Gemeinsames haben, so beruht dies darauf, dafs ihnen die *qualitas occulta* der Gemeinsamkeit inhäriert. Ebenso beruht die Verschiedenheit zweier Dinge darauf, dafs sie den *viçesha*, die Verschiedenheit, als eine wirkende Kraft in sich tragen, und selbst dieses Inhärieren der Padârtha's in den Einzeldingen ist nur möglich durch die beiden einwohnende und sie zusammenbindende Kraft des *samavâya*, der Inhärenz. Wir können in unserer kurzen Skizze auf diesen Punkt nur hinweisen; eine spezielle Bearbeitung des Vaiçeshika-Systems aber würde auf diese interessante Frage, inwieweit die Kategorien des Kaṇâda von ihm nicht nur nominalistisch, sondern zugleich realistisch verstanden worden sind, ihr besonderes Augenmerk zu richten haben.

### I. *dravyam*, die Substanz.

Sûtram 1,1,15: „Tätigkeit und Qualität an sich tragen und inhärierende Ursache sein, das sind die Merkmale der Substanz.“ *(kriyâguṇavat. samavâyikâraṇam, iti dravya-lakshaṇam.)* Hiernach ist die Substanz das Substrat der Qualitäten und Aktionen und inhäriert allen einzelnen Substanzen wie die platonische Idee den Einzeldingen. Durch die Sinne werden nur die Eigenschaften wahrgenommen, nicht die Substanz, welche aus jenen erschlossen werden mufs. Der einzelnen Substanzen sind neun: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther, Zeit, Raum, Seele und Manas (Sûtram 1,1,5: *pṛithivî, âpas, tejo, vâyur, âkâçam, kâlo, dig, âtmâ, mana' iti dravyâṇi).*

#### 1. *pṛithivî*, die Erde,

hat vier Hauptqualitäten, Geruch, Geschmack, Sichtbarkeit und Fühlbarkeit (Sûtram 2,1,1). Ihre spezifische Qualität ist *gandha*, der Geruch. Sie ist ewig als Atome, vergänglich als Aggregat. Sie findet sich als Organismen (z. B. als Leib), Organ (als Geruchssin) und unorganisch (Steine usw.). Die Sinneswahrnehmung kommt hier wie bei den übrigen Sinnen

dadurch zustande, dafs Teilchen der entsprechenden Elemente in dem Körper weilen; durch die Erde in uns nehmen wir die Erde aufser uns wahr, durch das Wasser in uns das Wasser usw.,

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ usw..

wie Empedokles bei Arist. de anima 1, 2, 404$^b$ 7 sagt, während Anaxagoras richtiger urteilt, dafs wir das Gleiche nicht durch Gleiches, sondern vielmehr durch das Entgegengesetzte wahrnehmen, weil τὸ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, Theophrast, de sensu 27.

2. *âpas*, das Wasser,

ist ewig als Atome, vergänglich als Aggregat. Es hat die Qualitäten der Erde, ausgenommen den Geruch, welcher, wo er im Wasser vorkommt, der Erde entlehnt ist. Das Wasser besteht als Organismen (Wassertiere), als Organ (Geschmackssinn) und als unorganisch (in Quellen, Flüssen usw.). Hagel, Schnee und Eis sind Wasser, welches durch eine geheime Kraft, das *adṛishṭam*, umgewandelt ist. Dieses *adṛishṭam* ruft Kaṇâda überall zur Hilfe, wo er in Verlegenheit ist, eine Naturerscheinung zu erklären.

3. *tejas*, das Feuer,

ist ewig als Atome, vergänglich in den Aggregaten. Es hat die Qualitäten der Erde aufser Geruch und Geschmack; seine spezifischen Qualitäten sind Sichtbarkeit und Hitze. Es besteht als Organismen (die in der Sonnensphäre wohnenden Wesen), Organ (im Gesichtssinn) und unorganisch (im Herdfeuer usw.). Es gibt vier Arten des Feuers: das irdische, das himmlische, das in den Eingeweiden wohnende Verdauungsfeuer und das mineralische Feuer, nämlich das Gold, welches nach einigen festgewordenes Feuer, nach andern Feuer mit Beimischung erdiger Teile ist.

4. *vâyu*, die Luft,

ist ewig als Atome, vergänglich als Aggregate. Ihre Hauptqualität ist die Fühlbarkeit, kraft deren sie sich weder warm wie das Feuer, noch kalt wie das Wasser, sondern lau anfühlt. Sie besteht als Organismen (die in der Luft hausenden

Geister), Organ (der Haut einwohnend) und unorganisch (in Luft und Wind).

5. *âkâçam*, der Äther,

besteht nicht aus Atomen, sondern ist einer, unendlich *(vibhu)* und ewig. Er ist nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern wird als notwendiges Substrat des Tones aus diesem erschlossen. Das Gehör beruht darauf, dafs ätherartige Teile im Gehörorgan eingeschlossen sind.

6. *kâla*, die Zeit,

wird, wie auch der Raum, von Kaṇâda (ähnlich wie von manchen „mathematischen Naturforschern" der vorkantischen Zeit) als eine Substanz angesehen. Sie ist nicht erkennbar, sondern mufs aus Succession und Simultaneität, aus dem Vorher-, Nachher- und Gleichzeitigsein, aus den Veränderungen, wie sie bei dem Übergange von der Jugend zum Alter stattfinden, erschlossen werden. Gemessen wird sie durch den Gang der Sonne. Wie Äther, Raum und Seele ist auch sie eine, unendlich und ewig. Als weitere Qualitäten der Zeit werden Zahl, Quantität, Individualität, Verbindung und Trennung genannt.

7. *diç*, der Raum,

ist eine Substanz, welche jedoch nicht wahrgenommen werden kann, sondern aus dem Nebeneinander der Dinge, dem Hier und Dort, der Nähe und Ferne erschlossen werden mufs. Seine Qualitäten sind dieselben wie die bei der Zeit aufgezählten.

8. *âtman*, die Seele oder das Selbst,

ist zwar immateriell, aber doch eine Substanz, welche aus den psychischen Qualitäten (Wissen, Lust, Schmerz, Wunsch, Abneigung und Wille) als deren Substrat erschlossen wird. Sie ist wie Äther, Raum und Zeit eine, unendlich und ewig. Sie besteht in zwei Formen, als der *îçvara*, Gott, die höchste Seele, welche allwissend sowie frei von Lust und Schmerz ist, und als die individuelle Seele, welche wie Gott ebenfalls *vibhu*, allgegenwärtig ist, wie sich daraus ergibt, dafs die Seele als immateriell nicht von Ort zu Ort getragen werden

kann und doch überall sich befindet, wohin der Körper geht. Als allgegenwärtig würde die Seele allwissend sein, wäre diese Allwissenheit nicht restringiert durch das Manas, an welches die Seele gebunden ist und auf dem somit ihre Individuation beruht.

### 9. Das *Manas.*

Wie der Âtman das Subjekt des Erkennens, so ist das Manas das Mittel, durch welches dem Âtman die Eindrücke der Sinnesorgane zugetragen werden. Das Manas ist nicht allgegenwärtig wie die Seele, sondern atomklein und, wie die Atome, ewig. Es ist nicht wahrnehmbar, sondern wird erschlossen aus der Tatsache, dafs verschiedene Sinneseindrücke nicht gleichzeitig, sondern nur nach einander zur Seele gelangen können, somit zur Annahme eines restringierenden Vermittlers zwischen Seele und Sinneseindrücken nötigen. Als solcher steht das Manas einerseits in Verbindung mit den Dingen, während es andererseits die aus ihnen entspringenden Wahrnehmungen sowie die Empfindungen von Lust und Leid der Seele zuträgt. Als Qualitäten des Manas werden Zahl, Quantität, Individualität, Verbindung, Trennung, Priorität, Posteriorität und Saṃskâra aufgezählt, welches Wort wir wohl auch hier mit „Strebung“ übersetzen dürfen.

### Die Atome *(paramâṇu).*

Schon oben begegneten wir der Bemerkung, dafs die Elemente als Aggregate vergänglich, aber als Atome ewig sind. Hiernach ist der Atomismus des Kaṇâda von dem des Demokrit und Epikur wesentlich verschieden. Die griechischen Atome sind qualitätlos (ἄποια); die indischen sind ein für allemal Träger bestimmter Qualitäten, welche an ihren Aggregaten in die Erscheinung treten; zudem haben die griechischen Atome mannigfache Gestalten, während die indischen Atome als kugelrund *(parimaṇḍala)* gedacht werden. Die Atome sind unerkennbar und werden daraus erschlossen, dafs ohne ihre Annahme die Teilung ins Unendliche fortgehen, somit ein *regressus in infinitum (anavasthâ)* entstehen würde, vor welchem hier und anderwärts der Inder, welcher noch nicht gelernt

hat, mit Kant den *regressus in indefinitum* vom *regressus in infinitum* zu unterscheiden, wie vor einem Gespenste zurückscheut. Weiter argumentiert Kaṇâda: Gäbe es keine Atome, so würde jedes Ding, sei es grofs oder klein, aus unendlich vielen Teilen bestehen und, da $\infty = \infty$ ist, gleichgrofs sein, ein Senfkorn so grofs wie ein Berg, eine Mücke so grofs wie ein Elefant. Das kleinste wahrnehmbare Objekt ist das Sonnenstäubchen (*trasareṇu*); das Atom wird auf ein Sechstel von dessen Gröfse angenommen; zwei Atome bilden ein Doppelatom und werden in ihm durch das *adṛishṭam* oder Gottes Wille oder die Zeit oder sonst etwas (!) zusammengehalten. Drei Doppelatome bilden ein Tripelatom von der Gröfs eines Sonnenstäubchens, vier Tripelatome ein Quadrupelatom und so fort bis zu den gröfsten Körperaggregaten.

## II. *guṇa*, Qualität.

Sûtram 1,1,16: „Der Substanz inhärent sein [vgl. die παρουσία der Ideen in den Dingen bei Platon], selbst keine Qualität besitzen, für Verbindung und Trennung nicht [wie das *karman*, die dritte Kategorie] Ursache sein und unabhängig [von den übrigen Kategorien] bestehen, — das sind die Merkmale der Qualität.“ (*dravya-âçrayî, aguṇavân, saṃyoga-vibhâgeshu akâraṇam, anapekshaḥ, — iti guṇa-lakshaṇam.*) Als Qualitäten werden von Kaṇâda Sûtram 1,1,6 folgende siebzehn aufgezählt: *rûpa-rasa-gandha-sparçâḥ* (1. Farbe, 2. Geschmack, 3. Geruch, 4. Gefühl), *saṅkhyâḥ* (5. Zahlen), *parimâṇâni* (6. Quantitäten), *pṛithaktvam* (7. Einzelheit), *saṃyogavibhâgau* (8. Verbindung, 9. Trennung), *paratva-aparatve* (10. Priorität, 11. Posteriorität), *buddhayaḥ* (12. intellektuelle Tätigkeiten), *sukha-duḥkhe* (13. Lust, 14. Leid), *icchâ-dveshau* (15. Verlangen, 16. Abneigung), *prayatnâḥ* (17. Willensakte). Von Spätern werden nach Posteriorität noch Schwere, Flüssigkeit, Klebrigkeit und Ton (*gurutvam, dravatvam, sneha, çabda*), nach *prayatnâḥ* (17) noch Tugend, Untugend und Fähigkeiten (*dharma, adharma* und *saṃskârâḥ*) hinzugefügt, so dafs die Anzahl der Qualitäten auf vierundzwanzig anwächst. Sehen wir von den sieben später hinzugefügten, den Zusammenhang unterbrechenden Qualitäten ab, so ist die von Kaṇâda gewählte Reihen-

folge verständlich, da sie sich im ganzen und grofsen nach der der neun Substanzen richtet.

1. *rûpam*, die Farbe,

ist als Haupteigenschaft im Feuer, aufserdem auch in Wasser und Erde, ist ewig in den Atomen, vergänglich in den Körpern. Sieben Farben werden aufgezählt: weifs, gelb, grün, rot, dunkelblau, braun und bunt; die letztgenannte kommt nur in Atomkomplexen vor.

2. *rasa*, der Geschmack,

findet sich in Erde und Wasser und ist die charakteristische Qualität des letztern. Er ist ewig in den Atomen, vergänglich in den Körpern. Sechs Arten werden unterschieden: süfs, bitter, stechend, herb, sauer und salzig.

3. *gandha*, der Geruch,

ist als Qualität nur der Erde eigen, aus welcher er in Wasser und Luft gelangt, indem z. B. aus Moschus, Kampfer usw. Teilchen an die Luft abgegeben und durch das *adṛishṭam* wieder ergänzt werden. Der Geruch ist ewig in den Atomen, vergänglich in den Körpern. Zwei Arten werden unterschieden: Wohlgeruch und Gestank. Dafs derartige Unterscheidungen nur durch die spezifische Beschaffenheit unseres Organismus bedingt sind, wird von Kaṇâda übersehen.

4. *sparça*, das Gefühl,

findet sich in den vier Elementen, als heifs im Feuer, kalt im Wasser, lau in der Erde und Luft, und ist die charakteristische Eigenschaft der letztern. Andere Unterarten sind hart, weich u. dgl. Es ist ewig in den Atomen, vergänglich in den Körpern.

5. *sañkhyâ*, die Zahl,

ist der den Dingen innewohnende Grund der Einheit, Zweiheit usw. und wird aus den Dingen durch Vergleichung und Abstraktion erkannt. Sie besteht aus Einheit und Vielheit; die Einheit ist ewig in den Atomen, vergänglich in den

Dingen. Wo eine Vielheit vorliegt, handelt es sich schon um eine Zusammensetzung von Atomen (womit das Bedenken M. Müllers in der Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 1852 S. 28 seine Erledigung finden dürfte).

6. *parimâṇam*, Quantität,

ist die in den Dingen liegende Ursache des Messens und allen Substanzen gemeinsam. Vier Arten, grofs, klein und lang, kurz, oder (wie wir sagen könnten) stereometrische und planimetrische Quantität werden unterschieden. Die Quantität ist ewig in dem Kleinsten (den Atomen) und Gröfsten (dem unendlichen Äther), nicht ewig in den Dingen von mittlerer Gröfse. Die beiden erstern sind unerkennbar.

7. *prithaktvam*, Einzelheit,

ist ewig in den Atomen, vergänglich (als Zusammenfassung einer Vielheit von Atomen) in den Körpern und ist allen Substanzen gemeinsam.

8. *saṃyoga*, Verbindung,

ist anwendbar auf alle Substanzen und ist von dreierlei Art, sofern entweder der eine Gegenstand sich mit dem andern verbindet (der Falke mit dem Baumzweig), oder beide einander entgegenkommen (zwei kämpfende Widder), oder beide durch ein Mittelglied verbunden sind (wie Körper und Baum durch den ausgestreckten Arm).

9. *vibhâga*, Trennung,

ist das Gegenstück der Verbindung, wie diese anwendbar auf alle Substanzen und in derselben Weise von dreierlei Art.

10. *paratvam* und 11. *aparatvam*,

sind Korrelate zu einander und finden ihre Anwendung auf räumliche wie auf zeitliche Verhältnisse. Im erstern Falle sind sie durch Ferne und Nähe, im letztern durch Posteriorität und Priorität zu übersetzen. Im räumlichen Sinne bestehen sie als ein Verhältnis zwischen fernen und nahen Dingen, im zeitlichen als ein solches zwischen Zuständen, wie Alter und Jugend.

12. *gurutvam*, Schwere,

wird definiert als die Ursache des Fallens, in welchem sie sich manifestiert, sofern nicht andere Ursachen, wie Adhäsion, Schnelligkeit oder Willenskraft, ihr das Gegengewicht halten. Sie ist an sich unwahrnehmbar und tritt nur durch den fallenden Körper in die Wahrnehmung. Nur der Erde und dem Wasser soll sie eigen sein, nicht dem Feuer und der Luft. Die Leichtigkeit ist keine besondere Eigenschaft, sondern nur die Negation der Schwere.

13. *dravatvam*, Flüssigkeit,

ist die inhärierende Ursache des Fließens, welche wesentlich dem Wasser und nur gelegentlich den erdartigen und feurigen Substanzen innewohnt. Im Eis ist sie latent vermöge einer geheimen Kraft, des *adṛishṭam*. Sie wird wahrgenommen durch das Gesicht und das Gefühl.

14. *sneha*, Klebrigkeit,

ist die Ursache des Zusammenklumpens von Mehl und dergleichen. Sie findet sich nur im Wasser, und wo sie anderweit vorkommt, wie in Öl, Butter usw., beruht sie auf den ihnen beigemischten Wasserteilen.

15. *çabda*, der Ton,

ist die charakteristische Qualität des Äthers und diesem allein eigen. Er pflanzt sich von einem Zentrum aus strahlenförmig im Äther unter Mitwirkung des Windes nach allen Seiten fort, bis er von den ätherartigen Teilen im Gehörgange perzipiert wird. Er wird veranlaßt durch Verbindung (z. B. der Trommel mit dem Schlägel), Trennung (wie im Rauschen der Blätter) oder Ton (vielleicht ist an das Echo zu denken). Er besteht in zwei Arten, als unartikuliert (z. B. in der Trommel) und artikuliert (z. B. in der Sanskritsprache).

Die Qualitäten 13—15 fehlen noch in den Sûtras, werden vom Kommentar hinzugefügt und unterbrechen die den Substanzen entsprechende Reihenfolge der Qualitäten.

16. *buddhi*, Erkenntnis,

ist eine Qualität des Âtman und wahrnehmbar nur durch den innern Sinn, das Manas. Sie ist zweifach, als Wahrnehmung

und Erinnerung. Die Wahrnehmung ist entweder richtig *(pramâ)* oder falsch *(apramâ)* (wie wenn man Perlmutter für Silber hält). Auch die Erinnerung kann eine richtige sein oder eine falsche; aus letzterer sollen sich die Traumgesichte erklären.

17. *sukham*, Lust, und 18. *duḥkham*, Schmerz,

sind beide Qualitäten der Seele. „Lust ist, was allgemein als angenehm, Schmerz, was als unangenehm empfunden wird“, womit freilich nicht viel gesagt ist.

19. *icchâ*, Verlangen, und 20. *dvesha*, Abneigung,

stehen in nächster Beziehung zu Lust und Leid. Verlangen ist positiv ein Begehren nach Lust und Glück, negativ ein solches nach Schmerzlosigkeit. Das Verlangen erreicht seinen höchsten Grad in der Leidenschaft. Von beiden ist Gott frei und ebenso der Heilige. — Das Gegenstück des Verlangens ist die Abneigung, deren Steigerung der Hafs ist.

21. *prayatna*, Anstrengung, Wille,

ist dasjenige, was, nachdem Wahrnehmung und Verlangen vorausgegangen sind, das menschliche Handeln dazu bestimmt, eine vorhandene Lust zu steigern oder eine Unlust zu beseitigen. Der Wille in den Tieren (Kaṇâda hätte hinzufügen können: auch in den andern Menschen) ist nicht wahrnehmbar, sondern nur erschliefsbar durch Analogie. Sein Grund liegt in der Lebenskraft, welche ein Geheimnisvolles, ein *adṛishṭam*, ist. Wille und Intellekt sind in Gott ewig, im Menschen vergänglich.

22. *dharma*, Tugend, und 23. *adharma*, Untugend,

sind als Qualitäten der Seele nicht wahrnehmbar, sondern nur erschliefsbar aus dem glücklichen oder unglücklichen Zustande des Menschen, welcher nach dem unverbrüchlichen Gesetze der Seelenwanderung die Folge vorherbegangener tugendhafter oder sündlicher Handlungen ist; durch sie werden Tugend und Untugend gleichwie ein Schatz aufgehäuft und finden ihre Vergeltung im nächstfolgenden Lebenslauf. Gut ist etwas, weil es im Veda geboten, böse, weil es in ihm verboten ist (also keine *perseitas boni*).

24. *saṃskâra*, Fähigkeit oder Anlage,

ist, wie die beiden vorhergehenden Guṇa's, späterer Zusatz, und könnte wohl, nachdem 8—9 und 19—21 vorhergegangen waren, entbehrt werden. Drei verwandte, aber doch verschiedene Erscheinungen werden unter dem vieldeutigen Worte *saṃskâra* zusammengefafst: 1. *vega*, Impuls, Schnelligkeit, ist den vier ersten Elementen wie auch dem Manas als Funktion eigen. 2. *sthitisthâpaka*, „den Zustand wiederherstellend", ist die Elastizität, vermöge deren der gespannte Bogen, der aus seiner Lage gebrachte Baumzweig in den ursprünglichen Zustand zurückkehrt. 3. *bhâvanâ*, Eindruck, ist eine verwandte, nur der Seele zukommende Funktion. Sie wird erzeugt durch Innewerdung und ist ihrerseits wiederum der Grund der Erinnerung, namentlich an die Eindrücke des vormaligen Daseins, auf welchen ja auch die Handlungen des gegenwärtigen Lebens beruhen; daher vielleicht die Zusammenfassung mit *vega* und *sthitisthâpaka*.

III. *karman*, die Tätigkeit.

Sûtram 1,1,17: „Der Substanz allein einwohnen, ohne [wie sie] Eigenschaften zu besitzen, und bei Verbindung und Trennung eine [von der materiellen Ursache] unabhängige Ursache sein, — das sind die Merkmale der Tätigkeit." *(eka-dravyam, aguṇam, saṃyoga-vibhâgeshu anapeksha-kâraṇam, — iti karma-lakshaṇam.)* Hiernach kommt Tätigkeit nur Substanzen zu, aber auch unter diesen bleibt sie auf Erde, Wasser, Feuer, Luft und das Manas beschränkt. Seinem Atomismus getreu kennt Kaṇâda keine ἀλλοίωσις, sondern nur eine φορά, d. h. nur mechanische Bewegung der Atome. Dementsprechend unterscheidet er nur fünf Hauptarten der Tätigkeit:

1. *utkshepaṇam*, Hinaufwerfen,
2. *avakshepaṇam*, Hinunterwerfen,
3. *âkuñcanam*, Kontraktion,
4. *prasâraṇam*, Expansion,
5. *gamanam*, Gehen,

und allerdings lassen sich unter Voraussetzung der Atome alle Tätigkeiten auf ein Zusammenrücken *(âkuñcanam)* und Auseinanderrücken *(prasâraṇam)* der den Körper bildenden Atome, sowie nach aufsen hin auf eine Bewegung nach oben zu *(utkshepaṇam)*, nach unten zu *(avakshepaṇam)* und in horizontaler Richtung *(gamanam)* zurückführen.

### IV. *sâmânyam*, die Gemeinsamkeit,

wird definiert als die Ursache für die Wahrnehmung der Gemeinsamkeit, ist also keineswegs eine blofse Abstraktion, sondern die den Dingen innewohnende Kraft, vermöge deren sie etwas mit einander gemein haben. In dieser wie in der folgenden Kategorie tritt der realistische Charakter des Systems und die Verwandtschaft mit Platon besonders deutlich hervor, namentlich wenn man sich an die von Platon im Sophista p. 254 C und nach ihm von Plotinos, VI, 1—3 aufgestellten fünf obersten Ideen erinnert, nämlich οὐσία *(dravyam)*, στάσις und κίνησις *(karman)*, ταὐτότης *(sâmânyam)* und ἑτερότης *(viçesha)*. Das *sâmânyam* ist nach Kaṇâda als einfach und ewig in den vielen Dingen enthalten und inhäriert den Substanzen, Qualitäten und Tätigkeiten. Sein oberster Gipfel ist die allem gemeinsame Sein-heit *(sattâ)*, durch welche die Genera und Species *(jâti)*, wie durch diese wiederum die Einzelwesen, bedingt sind.

### V. *viçesha*, die Verschiedenheit,

ist ebenso wie die vorige Kategorie eine den Dingen innewohnende Beschaffenheit, kraft deren wir sie als verschieden von einander erkennen. Sie inhäriert den vier unendlichen Substanzen, Äther, Zeit, Raum und Seele, sowie den Atomen von Erde, Wasser, Feuer, Luft und Manas.

### VI. *samavâya*, die Inhärenz.

Wie die Gleichheiten und Verschiedenheiten der Dinge auf zwei besondern, den Dingen inhärierenden Entitäten beruhen, so ist auch die Inhärenz selbst nur möglich kraft des den Dingen immanenten *samavâya*, welcher den Teil und

das Ganze, die Qualität und die Substanz, die Wirkung und das Wirkende, das Allgemeine und das Besondere, die Verschiedenheit und die sie besitzenden ewigen Substanzen zur Einheit zusammenbindet.

Zu den besprochenen sechs Kategorien des Kaṇâda wird von Spätern noch hinzugefügt

VII. *abhâva*, das Nichtsein,

dessen Koordination mit den sechs Kategorien der Urheber des Systems wohl abgelehnt haben würde, da die Verbindung der Negation mit einem Begriff oder Urteil nicht Anlafs geben kann, einen neuen allgemeinsten Begriff, noch weniger eine besondere, den Dingen innewohnende Kraft zu hypostasieren. Zwei Arten des Nichtseins werden unterschieden. Die erste umfafst a) Nichtsein a parte ante *(prâg-abhâva)*, wie der Wirkung ehe sie eintritt, des Tuches ehe die Fäden zusammengewoben sind; b) Nichtsein a parte post *(dhvaṅsa)*, wie der Ursache, nachdem sie zur Wirkung geworden, des Topfes nachdem er zu Scherben zertrümmert ist; c) absolutes Nichtsein *(atyanta-abhâva)*, ein Nichtsein zu allen Zeiten, wie das des Feuers im Wasser. Die zweite Art ist das relative Nichtsein *(anyonya-abhâva)*, sofern sich die Dinge gegenseitig ausschliefsen, indem der Topf kein Tuch, das Tuch kein Topf ist, ein Verhältnis, welches unter *viçesha* gehört und daher nicht zur Aufstellung einer weitern Kategorie berechtigte. Auch Çaṅkara in seiner lesenswerten Bekämpfung der Vaiçeshika's und namentlich ihres Atomismus (Kommentar zu den Brahma-Sûtra's II, 2,11—17, p. 520—546, S. 330—345 unserer Übersetzung) bespricht die sechs Kategorien in einer Weise, aus welcher hervorgeht, dafs ihm die Annahme einer weitern Kategorie unbekannt war; p. 543 (S. 343): „Und in der Tat, wenn die Vaiçeshika's sechs Kategorien annehmen, so ist nicht abzusehen, was uns hindert, noch weitere über dieselben hinaus, und wären es hundert oder tausend, anzunehmen."

---

# XI. Der Nyâya des Gotama.

## 1. Vorbemerkungen.

Das Vaiçeshikam des Kaṇâda und der Nyâya des Gotama (nicht Gautama) sind nahe verwandt, wie sie denn auch in spätern Kompendien oft zu einem Ganzen verwoben oder mechanisch in einander geschoben werden. Beide haben eine Reihe von Vorstellungen mit einander gemeinsam, die bei einer eingehenden Behandlung beider zu Wiederholungen führen würden; beide sind nicht eigentliche Systeme, wie Vedânta und Sâṅkhyam, sondern Klassifikationen, welche eine Reihe von Kategorien aufstellen und sich unter diesen oder deren Unterabteilungen über ihre Gegenstände verbreiten. Auch der Name dieser Hauptkategorien, *padârtha*, ist beiden Systemen gemeinsam, wiewohl sie, wie sich zeigen wird, nicht mit gleichem Rechte auf ihn Anspruch machen können. Dafs Kaṇâda den Nyâya des Gotama gekannt habe und voraussetze, möchten wir, wenigstens was dessen uns vorliegende ausgeführte Form betrifft, nicht aus dem Vorkommen des Terminus *avayava*, Vaiç. Sûtr. IX, 2,2 schliefsen, vielmehr dürfte das Vaiçeshikam darauf Anspruch haben, in seiner ersten Anlage älter als der Nyâya zu sein. Denn es liegt in der Natur des menschlichen Geistes begründet, dafs er zunächst, wie es im Vaiçeshikam geschieht, das Ganze der Welt, die Phänomene des Universums ins Auge fafst und sich in ihnen zu orientieren sucht, indem er sie in einzelne Klassen zerlegt und zergliedert, und diese Tätigkeit, wie überhaupt

schon viele Versuche des Philosophierens mögen vorausgegangen sein, ehe der Mensch den Blick nach innen kehrte, um in der Weise des Nyâya die verschlungenen Wege des eigenen Denkens und seine mannigfachen Irrgänge zu analysieren. Auf die Priorität des Vaiçeshikam führt auch der beiden Systemen gemeinsame Grundbegriff des *padârtha*, welches Wort, wenn unsere obige Vermutung (S. 348) richtig ist, ursprünglich „Wortdinge", d. h. das den Worten *(padam)* Substanz, Qualität usw. entsprechende, den Dingen immanente Reale *(artha)* bedeutet. Diesen Sinn hat es nur im Vaiçeshikam, während es im Nyâya kaum etwas mehr als „Hauptstück, Rubrik, Kategorie" bedeutet. Ähnlich nun, wie wir aus dem Gebrauche des Wortes πρόληψις bei den Stoikern, welche darunter der Etymologie entsprechend die, schon ehe wir anfangen zu philosophieren, antizipierten Begriffe verstehen, und bei den Epikureern, denen es nur das in der Erinnerung haftende Allgemeine ist, den Schlufs ziehen, dafs die πρόληψις ursprünglich der stoischen Schule eigen und aus dieser in abgeflachter Bedeutung von den Epikureern übernommen worden ist (trotz Cicero, de natura deorum I, 44), — ähnlich scheint das Wort *padârtha*, welches in seinem ursprünglichen etymologischen Sinne nur bei den Vaiçeshika's zu Rechte besteht, hingegen im Nyâya in der erwähnten, abgeblafsten Bedeutung gebraucht wird, darauf hinzuweisen, dafs der Nyâya dieses Wort und somit das eigentliche Grundgewebe seines Systems vom Vaiçeshikam entlehnt hat.

### 2. Ursprung, Name und Quellen des Nyâya.

Den ersten Ursprung des Nyâya-Systems haben wir wohl in der schon in den Upanishad's (vgl. Brih. Up. 3, den Redestreit am Hofe des Janaka) hervortretenden Neigung der Inder zum Disputieren zu suchen, welche in dem Mafse zunehmen mochte, wie die Philosophie in eine Vielheit sich befehdender Schulen aus einander ging. Es mochte sich mit der Zeit das Bedürfnis nach einem allgemein anerkannten Kanon herausstellen, nach einem Lehrbuche, auf welches man sich für die Richtigkeit der eigenen Argumentation und zum

Nachweise der von dem Gegner begangenen Fehlschlüsse berufen konnte. Ein solcher Kanon der Logik und Eristik scheint seiner ursprünglichen Anlage nach der Nyâya gewesen zu sein. Hierauf könnte auch der Name *Nyâya* hindeuten, wenn es erlaubt sein sollte, ihn nicht von der siebenten und wichtigsten, den Syllogismus *(nyâya)* behandelnden Kategorie herzuleiten, sondern das Wort in seiner allgemein üblichen Bedeutung als „Regel, Norm, Kanon" in Anspruch zu nehmen. Darauf scheint auch die Anordnung der sechzehn Kategorien hinzuweisen. Die beiden Kämpfer werden sich zunächst ihrer Waffen vergewissern (1. *pramâṇam*) und sodann einen Blick auf die zur Auswahl vorliegenden Streitobjekte werfen (2. *prameyam*). Der Gegner bestreitet eine von mir aufgestellte Behauptung (3. *saṃçaya*), und diese Bestreitung mufs ein Motiv haben (4. *prayojanam*). Wir orientieren uns vor Beginn des Kampfes an einem Beispiel und verständigen uns an seiner Hand über das, was von vornherein beiden Parteien feststeht (5. *drishṭânta*), worauf der zur Diskussion gestellte Lehrsatz (6. *siddhânta*) formuliert wird. Nun erbringe ich nach allen Regeln der Kunst den Beweis für meine Behauptung (7. *nyâya*) und widerlege zum Überflusse die Gegenbehauptung, indem ich zeige, dafs sie zu unmöglichen Konsequenzen führt (8. *tarka*), worauf dann als Resultat des Ganzen die erwiesene Wahrheit (9. *nirṇaya*) sich ergibt. Anhangsweise und auch in den Sûtra's von den neun ersten Kategorien gesondert folgt in den sieben letzten Kategorien eine Übersicht der beim Redestreit vorkommenden Fehler. Von der wissenschaftlichen Diskussion (10. *vâda*) werden unterschieden das Streiten aus blofser Streitsucht (11. *jalpa*) und die noch tiefer stehende, nur auf Beirrung des Gegners berechnete Schikane (12. *vitaṇḍâ*). Die vier letzten Kategorien sind eine Parallele zu der aristotelischen Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, indem sie von Scheingründen (13. *hetu-âbhâsa*), Verdrehungen (14. *chalam*), albernen Antworten (15. *jâti*) und Veranlassungen, die Disputation abzubrechen (16. *nigraha-sthânam*), eine reiche Sammlung vorlegen.

Das älteste uns erhaltene Denkmal der Nyâya-Philosophie sind die fünfhundertachtunddreifsig Sûtra's des Gotama in

fünf Büchern, jedes zu zwei Âhnika's oder Tagelektionen. Das erste Buch behandelt im ersten Âhnikam (Sûtr. I, 1—41) die neun ersten, im zweiten (I, 42—61) die sieben übrigen Kategorien, so dafs hier schon eine allgemeine Übersicht über den gesamten Stoff vorliegt. Die folgenden Bücher behandeln eingehender und mit ausführlicher Polemik gegen andere Meinungen die wichtigsten Punkte des Systems, Buch 2 *saṃçaya* und *pramâṇam*, Buch 3 und 4 *prameyam* und Buch 5 *jâti* und *nigraha-sthânam*. Von Kommentaren zu den Sûtra's nennen wir das *Bhâshyam* des Vâtsyâyana (herausgegeben in der Bibl. Ind., Calcutta 1865) und die *Nyâya-sûtra-vṛitti* des Viçvanâtha-bhaṭṭâcârya (Calcutta 1828). Auszüge aus dem letztern lieferte Ballantyne, The Aphorisms of the Nyâya Philosophy by Gautama, Sanscrit and English (Allahabad 1850—54). Elementare Werke aus späterer Zeit, welche Vaiçeshikam und Nyâya verknüpfen, sind die von Colebrooke benutzte *Tarka-bhâshâ* des Keçava-miçra, der *Tarka-saṃgraha* des Annaṃbhaṭṭa (herausgegeben und übersetzt von Ballantyne, Benares 1848) und der von Roer herausgegebene und übersetzte *Bhâshâ-paricchedu* des Viçvanâtha-pañcânana (Calcutta 1850). Ein Wörterbuch der Nyâya-Philosophie ist der *Nyâyakoça* des Bhîmâcârya, zuerst Bombay 1875. Der ursprünglich einfachere Nyâya hat im Verlaufe der Zeiten immer kompliziertere und schwierigere Formen angenommen und eine entsprechend umfangreiche Literatur hervorgebracht. Von europäischen Arbeiten nennen wir nur Colebrooke, Miscellaneous Essays, p. 280—318, 3. Aufl., Max Müller, Six Systems, London 1899, p. 474—574, sowie die eindringenden Bemerkungen von Jacobi in den Göttinger Nachrichten 1901, S. 460—484. Unsere Ausführungen im folgenden beruhen auf einer eigenen handschriftlichen, auf das erste Buch und Teile des folgenden sich erstreckenden Übersetzung der Sûtra's mit dem Kommentar des Vâtsyâyana, unter gleichzeitiger Heranziehung der genannten Hilfsmittel.

### 3. Die sechzehn Kategorien des Gotama.

Sûtram I, 1: „Durch die Erkenntnis der Wesenheit von Erkenntnisnorm, Erkenntnisobjekt, Zweifel, Motiv, Mustersatz, Lehrsatz, Gliedern [des Syllogismus], ἀπαγωγή, Entscheidung, Diskussion, Disputation, Schikane, Scheingrund, Verdrehung, Albernheit und Abbruchsgrund erfolgt Erwerbung des höchsten Gutes.“ *(pramâṇa-prameya-saṃçaya-prayojana-dṛishṭânta-siddhânta-avayava-tarka-nirṇaya-vâda-jalpa-vitaṇḍâ-hetvâbhâsa-chala-jâti-nigrahasthânânâṃ tattvajñânâd niḥçreyasa-adhigamaḥ.)*

Um eine Gleichstellung mit den metaphysischen, das höchste Gut anstrebenden Systemen zu erreichen, verheifst auch der Nyâya, dafs aus der Erkenntnis des Wesens seiner sechzehn Kategorien *niḥçreyasam*, „dasjenige, über welches hinaus es kein Besseres gibt“, erfolge. Dafs er dieses *summum bonum* in der Befreiung vom Leiden findet, sagt das folgende Sûtram (I, 2), welches in bemerkenswertem Anklang an die buddhistische Kausalitätsreihe erklärt: „Indem von Schmerz, Geburt, Handlung, Fehler und Irrtum beim Schwinden des jedesmal Folgenden das ihm Vorhergehende schwindet, erfolgt die Erlösung“ *(duḥkha-janma-pravṛitti-dosha-mithyâjñânânâm uttara-uttara-apâye tad-anantara-apâyâd apavargaḥ).* Das Leiden, von dem die Befreiung *(apavarga)* gesucht wird, beruht auf der Geburt, diese auf den Handlungen im vorhergehenden Dasein, diese auf den *doshâḥ*, worunter nach dem Kommentar Liebe und Hafs nebst den aus ihnen entspringenden Charakterfehlern zu verstehen sind; Liebe und Hafs aber beruhen (wie bei Spinoza die *affectus* auf der *imaginatio*) auf der irrtümlichen Erkenntnis, welche mitsamt den genannten Folgen gehoben werden soll durch die Erkenntnis der sechzehn Kategorien, als wenn diese nicht ein blofses Mittel der wahren Erkenntnis, sondern schon die volle Wahrheit selbst wären, was doch nur von der zweiten Kategorie und auch von dieser nur in eingeschränktem Mafse gelten könnte. Sofort nach dieser Einleitung geht das Werk zu den Kategorien selbst über, um zuerst in Sûtram I, 3—8 und nochmals eingehender im zweiten Buche die erste der sechzehn Kategorien, des *pramâṇam*, zu behandeln.

### I. *pramâṇam*, die Erkenntnisnorm.

Wie Aristoteles seinen physischen, metaphysischen und ethischen Werken die Logik als das Werkzeug des Denkens (daher später ὄργανον genannt) vorhergehen liefs, wie Kant uns auffordert, uns vor dem dogmatischen Gebrauche der Vernunft über die Fähigkeiten dieser Vernunft und deren Tragweite zu vergewissern, so schicken alle ausgeführtern Systeme Indiens ihrer positiven Doktrin eine Untersuchung über die *pramâṇa*'s, die „Mafsstäbe" oder „Normen" des Erkennens voraus, und nur der Vedânta weist diese Frage in drastischer Weise dadurch ab, dafs er die üblichen Namen für Wahrnehmung und Folgerung dazu verwendet, um unter *pratyaksham* die *Çruti* (heilige Offenbarung) und unter *anumânam* die *Smṛiti* (Tradition) zu verstehen. Von den übrigen Schulen erkennen die Cârvâka's, wie wir oben S. 197 fg. sahen, nur eine Erkenntnisnorm, *pratyaksham*, die Wahrnehmung an; zwei Erkenntnisnormen, *pratyaksham* und *anumânam*, Folgerung, werden von den Bauddha's, Jaina's und Vaiçeshika's zugelassen, drei unter Zufügung von *çabda* (= *âptavacanam*, richtige Mitteilung) finden sich bei den Sâñkhya's; vier im Nyâya, welcher neben den genannten noch *upamânam*, den Vergleich, hat; die Mîmâṅsaka's von der Richtung des Prabhâkara fügen als fünfte Norm noch *arthâpatti*, plausible Annahme, die Mîmâṅsaka's aus der Schule des Bhaṭṭa und manche Vedântin's als sechste noch *abhâva*, das Nichtsein hinzu.* Lassen sich die beiden letzten leicht auf die frühern zurückführen, so dürfte auch die vom Nyâya festgehaltene Vierzahl, wie sich zeigen wird, schon zu viel enthalten. Seine vier Pramâṇa's sind die folgenden:

#### 1. *pratyaksham*, die Wahrnehmung.

Sûtram I, 4: „Die aus der Berührung der Sinnesorgane und der Dinge entspringende, nicht näher zu bestimmende, unwiderlegliche, definitive Erkenntnis heifst Wahrnehmung."

---

* Andere gehen noch weiter, indem sie als siebente Erkenntnisnorm *sambhava*, das Enthaltensein in etwas, und als achte *aitihyam*, die Sage, ansehen (Sâñkhya-tattva-kaumudî zu Kârikâ 5).

Die Definition zeigt, dafs der Nyâya an der Realität der Sinneswahrnehmung keinen Zweifel hegt (vgl. seine Polemik gegen den Idealismus 4,37—40. 91—102).

2. *anumânam*, die Folgerung,

setzt nach 1, 5 die Wahrnehmung voraus und ist dreifach, *pûrvavat*, *çeshavat* und *sâmânyato drishṭam*. „Sie heifst *pûrvavat*, «vom Frühern aus», wenn aus der Ursache auf die Wirkung geschlossen wird, wie z. B. aus dem Heraufziehen der Wolke auf den kommenden Regen; sie heifst *çeshavat*, «vom Übrigen (Spätern) aus», wenn aus der Wirkung auf die Ursache geschlossen wird, wie z. B. wenn aus dem, dem frühern entgegengesetzten, Wasserstande des Flusses, aus der Fülle und Reifsendheit der Strömung geschlossen wird, dafs es [im Gebirge] geregnet hat; und sie heifst *sâmânyato drishṭam*, «das aus der Analogie Erkannte», wenn das in dem einen Fall Wahrgenommene in dem andern Falle so wahrgenommen wird, dafs ihm z. B. ein [im ersten Falle wahrgenommenes] Gehen zur Voraussetzung dient, und nun geschlossen wird, dafs es sich ebenso auch [in dem andern Falle] z. B. bei der Sonne verhalten werde, dafs mithin auch der Sonne ein wenn auch nicht wahrnehmbares Gehen zugeschrieben werden müsse“ (Vâtsyâyana zu I, 5).

Andere, zum Teil sehr künstliche Erklärungen der drei Anumâna's, wie die von Vâtsyâyana in den nächstfolgenden Worten und von Vâcaspatimiçra zu Sâñkhya-Kârikâ 5 vorgebrachte, oder die von Jacobi (Göttinger Nachr. 1901, S. 477 fg.) aus Nyâya-Sûtram II, 37 erschlossene, können wir hier auf sich beruhen lassen, und wollen lieber die Gelegenheit benutzen, um bei Besprechung des Anumânam über einen mit ihm zusammenhängenden und in der indischen Philosophie viel gebrauchten Terminus,

die *Vyâpti*, „Durchdringung“,

das Nötigste zu sagen. Wenn ich, um an das übliche Schulbeispiel anzuknüpfen (über seine Entstehung vgl. unten zu Sâñkhya-Kârikâ 5), aus der Wahrnehmung des von einem

Hügel aufsteigenden Rauches auf ein dort vorhandenes, aber von mir nicht wahrgenommenes Feuer schliefse, so ist der Rauch das Merkmal, *liṅgam*, und das Feuer der Träger dieses Merkmals, *liṅgin*. Zwischen Rauch und Feuer, Merkmal und Merkmalsträger, besteht das Verhältnis der *Vyâpti* oder Durchdringung. Dabei ist das *liṅgam*, Rauch, *Vyâpyam* (das zu Durchdringende), denn wo Rauch ist, da ist immer Feuer; die ganze Vorstellungssphäre des Rauches wird also von der Vorstellung des Feuers erfüllt und gleichsam durchdrungen. Hingegen ist das Feuer nur *Vyâpakam* (durchdringend); es durchdringt die Sphäre des Rauches, wird aber nicht völlig von dieser durchdrungen, da es auch Feuer gibt, welches nicht raucht. Die Sphäre des Feuers *(liṅgin)* ist die weitere, die des Rauches *(liṅgam)* die von ihr befafste engere, mag es sich dabei um die anschauliche Vorstellung oder den Begriff handeln, eine Unterscheidung, welche von der indischen Philosophie zu ihrem grofsen Nachteile niemals mit deutlichem Bewufstsein gemacht worden ist, wie wir sogleich am vorliegenden Falle ersehen können. Wir haben *liṅgam* mit Merkmal, *liṅgin* mit Merkmalsträger übersetzt; dies ist aber durchaus nicht im Sinne der europäischen Logik zu nehmen, in welcher Merkmal den allgemeinen, befassenden Begriff (z. B. Säugetier), Merkmalsträger den besondern, befafsten Begriff (z. B. Pferd) bedeutet. Dem Inder ist diese uns so geläufige Vorstellung der weitern und engern Begriffssphären fremd. Er hält sich nur an die Anschauung; ihm ist *liṅgam* eine anschauliche Wahrnehmung, aus welcher er auf den *liṅgin*, eine gleichfalls anschauliche, aber momentan nicht in die Wahrnehmung fallende Vorstellung schliefst. Ihm würde im obigen Beispiel das Pferd nicht Träger des Merkmals „Säugetier“ sein, sondern umgekehrt, das Pferd würde für ihn das Merkmal oder Kennzeichen *(liṅgam)* sein, aus welchem er folgern würde, dafs hier ein Säugetier vor ihm steht, — wenn ihm nicht diese Unterscheidung allgemeiner, befassender und besonderer, befafster Begriffssphären überhaupt fremd geblieben wäre. Folgendes Schema mag zur Verdeutlichung der Sache dienen:

*Vyâpti.*

| *Vyâpyam* | *Vyâpakam* |
|---|---|
| *liṅgam* (Merkmal) | *liṅgin* (Merkmalsträger) |
| Rauch | Feuer. |

Anders würde sich das Schema in der abendländischen Logik gestalten:

Urteil.

| Subjekt | Prädikat |
|---|---|
| Merkmalsträger | Merkmal |
| Rauchendes | Feuriges. |

Der Europäer sagt: Alles Rauchende ist ein Feuriges. Er subsumiert den speziellen Begriff des Rauchenden unter den allgemeinen Begriff des Feurigen. Der Inder sagt: Wo Rauch ist, da ist immer Feuer. Ihm ist der Rauch das Kennzeichen, aus dem er das Vorhandensein des Feuers folgert. Wo wir von einem allgemeinen Urteil reden, tritt für den Inder an die Stelle der Allgemeinheit etwas anderes: die Forderung, dafs in seinem Satze kein *Upâdhi*, keine einschränkende Bedingung, vorhanden sein darf. Wir sagen: Der Satz „Alles Rauchende ist feurig" läfst sich als allgemeines Urteil nicht umkehren. Der Inder sagt: Der Satz „Wo Rauch ist, da ist immer Feuer" läfst sich nicht umkehren, weil dazu ein *Upâdhi*, d. h. die Einschränkung des Begriffes Feuer auf den Begriff Feuchtholzfeuer erforderlich sein würde. Der Begriff des Upâdhi vertritt also das, was wir eine *conversio per accidens* nennen.

3. *upamânam*, der Vergleich.

Sûtram I, 6: „Der Vergleich ist der Nachweis eines Nachzuweisenden aus seiner Gleichartigkeit mit einem Bekannten."

Das von Vâtsyâyana angeführte Beispiel mag die Sache erläutern: Bekannt ist mir der Ochse, aber vom Büffel habe ich nur gelernt, dafs er einem Ochsen ähnlich sieht, oder nach dem Sûtram, Gleichartigkeit *(sâdharmyam)* mit ihm hat. Auf Grund dieser Kenntnis ist es mir möglich, den Büffel, auch wenn ich noch nie einen solchen gesehen habe, vor-

kommendenfalls zu erkennen und auch für andere nachzuweisen. Hiernach nähert sich *upamânam* dem, was wir Subsumption einer unbekannten Anschauung unter einen bekannten Begriff nennen würden, und der Unterschied zwischen *upamânam* und dem vorher besprochenen *sâmânyato drishṭam* dürfte im wesentlichen darin liegen, dafs es sich bei *upamânam* um den Vergleich der Anschauung mit einem Begriff, bei *sâmânyato drishṭam* um den Vergleich zweier in der Anschauung gegebener Gegenstände handelt, deren gleiche Merkmale mir bei dem einen vollständig, bei dem andern nur teilweise bekannt sind. Man begreift hiernach, dafs das *upamânam* von den Sâṅkhya's beiseite gelassen wurde, da es sich bei einer etwas allgemeinern Fassung des *sâmânyato drishṭam* bequem unter diesem befassen läfst.

4. *çabda*, die Mitteilung.

Sûtram I, 7—8: „Die Mitteilung ist eine autoritative Unterweisung. Dieselbe ist zweifach, weil auf sichtbare und auf unsichtbare Objekte bezüglich.“

Ersteres ist der Fall, wenn jemand mir das, was er selbst erfahren hat, auf dem Wege der Belehrung mitteilt, letzteres, wo es sich um Dinge handelt, welche aufser dem Bereiche der Erfahrung liegen und durch den Veda offenbart werden.

## II. *prameyam*, Erkenntnisobjekt.

In einem Systeme, welches sich die Aufgabe stellt, die mannigfachen Wege des richtigen und irrigen Erkennens zu charakterisieren, konnten die zahlreichen Gegenstände, auf welche sich das menschliche Erkennen richtet, nur als eine Sammlung von Beispielen herangezogen werden, und in diesem Sinne scheint dem die verschiedenen Methoden des Erkennens behandelnden *Pramâṇam* eine Zwölfzahl von Erkenntnisobjekten als *Prameyam* gegenübergestellt worden zu sein, nur dafs mit der Zeit sich das begreifliche Bestreben geltend machte, unter dieser Kategorie alles heranzuziehen, was in den verschiedenen Systemen behandelt zu werden pflegte. Dafs dieses aber für den Nyâya seiner ursprünglichen Aufgabe nach nur ein Nebengeschäft war, scheint sich aus der Koordination der ganzen

Fülle der Prameya's mit Kategorien wie *saṃçaya*, *chalam*, *jâti* u. dgl., sowie aus der unsystematischen und unvollständigen Art, in der die Prameya's abgehandelt werden, gleicherweise zu ergeben.*

Ihre Aufzählung findet sich Sûtram I, 9: „Seele, Leib, Sinnesorgane, Sinnendinge, Buddhi, Manas, Tätigkeit, Fehler, jenseitiger Zustand, Frucht, Schmerz und Erlösung bilden das Erkenntnisobjekt" *(âtma-çarîra-indriya-artha-buddhi-manaḥ-pravṛitti-dosha-pretyabhâva-phala-duḥkha-apavargâs tu prameyam).*

### 1. *âtman*, die Seele.

Sûtram I, 10: „[Die Existenz der Seele steht fest,] weil Wunsch, Hafs, Anstrengung, Lust, Schmerz und Erkenntnis Anzeichen der Seele sind."

Die Seele besteht in zwei Arten, a) als *Paramâtman* (die höchste Seele, Gott), welche eine ewig erkennende und weltschaffende ist, auf die somit die im Sûtram aufgezählten Merkmale nicht zutreffen, und b) als *Jîvâtman* (die individuelle Seele), welche zwar auch unendlich (da sie überall ist, wohin der Körper sich begibt) und, weil unendlich, ewig ist (da alles Unendliche auch ewig ist, wie z. B. der Äther, — derselbe Sprung, den Melissos machte, wenn er aus der zeitlichen auf die räumliche Unendlichkeit schlofs), aber als eine Vielheit individuell verschiedener Seelen besteht, wie sich daraus ergibt, dafs ihre im Sûtram aufgezählten Attribute nicht, wie Zahl, Raum und Zeit, allen Individuen gemeinsam, sondern je nach den Individuen verschieden sind. Sie müssen ein Substrat haben, welches nicht wie der Körper und seine Organe wahrnehmbar ist, und dieses nicht wahrnehmbare, sondern nur aus den im Sûtram aufgezählten Anzeichen erschliefsbare, immaterielle Substrat ist die Seele. Von den bei

* Die Anordnung der zwölf Prameya's scheint nach dem Gesichtspunkt getroffen zu sein, dafs die ersten sechs psychische und physische, die letzten sechs ethische Verhältnisse betreffen. Auch läfst sich bemerken, dafs die zwölf Prameya's aus sechs Paaren bestehen, deren Glieder (*âtman—çarîram, indriya—artha, buddhi—manas, pravṛitti—dosha, pretyabhâva—phalam, duḥkham—apavarga)* zu einander in Beziehung stehen.

Kaṇâda (oben S. 354 fg.) aufgezählten vierundzwanzig Qualitäten besitzt sie vierzehn, nämlich 5—9 und 16—24, während ihr 1—4 und 10—15 abgehen.

2. *çarîram*, der Leib.

Sûtram I, 11: „Der Standort für Anstrengung, für Sinnesorgane und deren Objekte ist der Leib."

Er ist der der Seele infolge der Werke in einer frühern Geburt zugewiesene Sitz des Geniefsens und des Leidens. Er besteht aus Erde, weil er, wie diese und diese allein, alle fünf Qualitäten (Geruch, Geschmack, Sichtbarkeit, Fühlbarkeit und Hörbarkeit) besitzt. Wenn behauptet wird, dafs er aus vier oder fünf Elementen bestehe, so ist das nicht zuzugeben, weil er dann nicht sichtbar sein würde, da eine Verbindung von Sichtbarem mit Unsichtbarem (z. B. mit Wind oder Äther) selbst nicht sichtbar sein kann. Der Leib kann aber auch nicht aus zwei oder drei Elementen bestehen, weil diese nicht eine so spontane und innige (d. h. wohl organische) Verbindung eingehen könnten, wie der Leib sie ist. Er besteht also aus Erde allein, womit nicht ausgeschlossen ist, dafs es in andern Welten wasserartige, feuerartige oder luftartige Wesen geben mag. Fünf Arten organischer Wesen werden unterschieden, indem zu den vier schon im Veda vorkommenden Arten der lebendgeborenen, eigeborenen, schweifsgeborenen und keimgeborenen Wesen noch als fünfte Art die Leiber von Göttern und Halbgöttern hinzukommen, welche nicht sexuell erzeugt sind, sondern aus Atomen bestehen, die durch das *adṛishṭam* verbunden und zusammengehalten werden.

3. *indriya*'s, die Sinnesorgane.

Sûtram I, 12: „Geruch, Geschmack, Gesicht, Haut, Gehör sind die Sinnesorgane; [sie stammen] aus den Elementen."

Der letzte Zusatz ist gegen die Sâñkhya's gerichtet, welche die Elemente aus psychischen Faktoren (dem Ahañkâra und, mittelbar, der Buddhi) hervorgehen lassen. Nach Gotama entstammen sie dem ihnen entsprechenden Elemente, der Geruch der Erde, der Geschmack dem Wasser, das Gesicht dem Feuer, das Gefühl der Luft, das Gehör dem Äther. Wie nach

Kaṇâda wird auch nach Gotama Gleiches durch Gleiches erkannt, die Ätherschwingungen durch den im Gehörgang weilenden Äther, das Licht durch das im Auge befindliche Lichtelement, usw. Das im Auge eingeschlossene Lichtelement ist nur ausnahmsweise sichtbar, wie bei den Katzen im Dunkeln, in der Regel wird es von dem einströmenden äufsern Lichte überstrahlt, wie die Fackel vom Sonnenlicht. Die Funktionen der Sinnesorgane sind somit materielle Teilchen der entsprechenden Elemente, doch gewöhnlich nicht wahrnehmbar, aber aus ihren Wirkungen erschliefsbar, da jede Wirkung ein Werkzeug voraussetzt, wie das Schneiden die Axt.

4. *arthâḥ*, die Sinnesobjekte.

Sûtram I, 13—14: „Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther sind die Elemente. — Geruch, Geschmack, Gestalt, Gefühl und Ton als die Qualitäten der Erde usw. sind ihre [der Sinnesorgane] Objekte.“

Es findet sich hier also wieder derselbe Parallelismus zwischen Elementen, ihren Qualitäten als Sinnesobjekten und den Sinnesorganen, wie wir ihn schon in der epischen Philosophie oben S. 67 kennen gelernt haben.*

5. *buddhi*, die Erkenntnis.

Sûtram I, 15: „Buddhi, Perzeption, Erkenntnis sind der Sache nach nicht verschieden.“

Der Begriff der Buddhi wird also hier im allgemeinsten Sinne als die Erkenntnis überhaupt gefafst. Sie zerfällt in Innewerdung *(anubhava)* und Erinnerung *(smaraṇam)*. Beide sind entweder wahr *(pramâ)* oder falsch *(apramâ)*. Wahre Innewerdung ist vierfach: entsprechend den vier Pramâṇa's beruht sie auf *pratyaksham* (der wahrgenommene Topf), *anumânam* (das aus dem Rauch erschlossene Feuer), *upamânam* (der aus der Ähnlichkeit mit dem Ochsen erkannte Büffel) und *çabda* (die im Veda verheifsene himmlische Seligkeit).

* An dieser Stelle pflegen spätere Kompendien der Nyâya- und Vaiçeshikalehre den Kategorien des Gotama die sechs Padârtha's des Kaṇâda einzuverleiben.

Die falsche Innewerdung ist dreifach: Zweifel, Annahmen, die zu falschen Folgerungen führen, und Irrtum. Auch die Erinnerung ist wahr oder falsch, ersteres zumeist im Wachen, letzteres im Traum.

6. *manas*, das Innenorgan.

Sûtram I, 16: „Dafs die Erkenntnisse nicht gleichzeitig entstehen können, ist ein Anzeichen des Manas."

Das Manas ist somit nicht wahrnehmbar, sondern wird erschlossen aus der Tatsache, dafs zwei Sinneseindrücke nicht zugleich, sondern nur nacheinander wahrnehmbar sind, mithin auf einen Vermittler (oben S. 352) schliefsen lassen, der sie der Seele zuführt; ferner auch daraus, dafs die Wahrnehmungen von Lust und Schmerz nicht aus den Sinnesorganen entspringen, also einen von ihnen verschiedenen Träger voraussetzen. Das Manas ist das notwendige Mittelglied zwischen Seele und Körper, und von beiden verschieden. Es ist nicht vergänglich wie der Körper, sondern ewig wie die Seele, aber nicht, wie diese, unendlich, weil seine Wahrnehmungen nicht allbefassend, sondern räumlich und zeitlich beschränkt sind. Das Manas ist als eines und individuell verschieden in jedem wahrnehmenden Wesen vorhanden und von atomartiger Kleinheit. Seine Qualitäten sind im Nyâya dieselben wie die oben S. 352 beim Vaiçeshikam aufgezählten.

7. *pravṛitti*, Betätigung.

Sûtram I, 17: „Betätigung ist das Angreifen mit Wort, Verstand und Leib."

Auch hier begegnen wir der in der indischen wie in der iranischen und christlichen Welt üblichen Trias von Gedanken, Worten und Werken. Die *pravṛitti* entspringt aus den sogleich zu besprechenden *doshâḥ* und ist die Ursache von Gutem und Bösem. Gut ist eine Handlung, weil sie geboten ist, nicht umgekehrt, böse, weil sie verboten ist (also auch hier keine *perseitas boni*).

8. *doshâḥ*, Fehler.

Sûtram I, 18: „Die Fehler haben als Merkmal das Veranlassen der Tätigkeit."

Sie sind also die Charaktereigenschaften, die sich in den Handlungen betätigen, und zerfallen in Liebe, Hafs und Wahn *(moha)*. Dunkel blickt hier das Bewufstsein durch, dafs alles menschliche Wollen in der Sünde, alles menschliche Erkennen in einer Illusion *(mâyâ)* wurzelt.

9. *pretya-bhâva*, der Zustand nach dem Tode.

Sûtram I, 19: „Der Zustand nach dem Tode ist das Wiedergeborenwerden.“

Unter „Wiedergeborenwerden“ *(punar-utpatti)* ist nach dem Scholiasten das Immerwiedergeborenwerden zu verstehen, vermöge dessen die Seele aus einem Leibe in den andern wandert, in jedem die Vergeltung für die Werke des vorhergehenden Daseins empfängt, und dieses von Ewigkeit her und, sofern nicht die Erkenntnis und aus ihr die Erlösung erfolgt, in Ewigkeit hinein.

10. *phalam*, die Frucht.

Sûtram I, 20: „Der durch Tätigkeit und [mittelbar] durch Fehler erzeugte Zweck heifst die Frucht.“

Sie besteht in einer abermaligen Verbindung der Seele mit Leib, Manas und Sinnesorganen, so dafs jeder Lebenslauf die notwendige Frucht der aus den Charakterfehlern hervorgehenden Tätigkeit eines frühern Daseins ist.

11. *duḥkham*, der Schmerz.

Sûtram I, 21: „Die Hemmung als Merkmal hat der Schmerz.“

Hierin liegt die richtige Erkenntnis, dafs aller Schmerz nur ein gehemmtes Wollen, ein durch äufsere Einwirkung erzwungenes Nichtwollen ist. Diese Hemmung hängt jedem Dasein unvermeidlich an. „Wo die Geburt besteht, da besteht der Schmerz“, wie Vâtsyâyana zu I, 2 p. 8 bemerkt. „Wenn nun einer sieht, wie alles von Schmerz durchdrungen ist, wenn er diesen als einen mächtigen Herrscher erkennt, dem er entrinnen möchte, und bemerkt, welche Rolle der Schmerz im Dasein spielt, so wird er desselben überdrüssig, und überdrüssig geworden entsagt er, und entsagend wird er erlöst“ (Vâtsyâyana zu I, 21 p. 22). Hier besteht also die Erlösung

nicht in der Erkenntnis der Welt als Illusion, wie im Vedânta, sondern sie ist eine Flucht vor den Leiden des Daseins, wie im Sâñkhyam und Buddhismus.

12. *apavarga*, die Erlösung.

Sûtram I, 22: „Die unendliche Befreiung von ihm (dem Schmerz) ist die Erlösung."

Sie ist also nicht eine positive Lust, sondern blofs eine Befreiung vom Leiden, wie denn auch alle die Namen *moksha*, *apavarga*, *niḥçreyasam* im Grunde negativ sind und nicht eine Loskaufung, ἀπολύτρωσις, ἐξαγορασμός, *redemptio* im christlichen Sinne, sondern eine blofse Befreiung bedeuten. „Die unendliche Befreiung von jenem Schmerze und von der Geburt heifst die Erlösung. Sie besteht darin, dafs die schon angenommene Geburt aufgegeben und eine andere nicht mehr weiter angenommen wird. Diesen endlosen Zustand bezeichnen als die Erlösung die, welche der Erlösung kundig sind. Dieser von Furcht, Alter und Tod freie Zustand heifst die Erlangung des Friedens in Brahman. Einige glauben, dafs die dem Âtman, ebenso wie die Gröfse, wesentlich eigene Lust in der Erlösung zur Offenbarung komme, und dafs infolge ihres Offenbarwerdens der Erlöste in einem Zustande unendlicher Lust sich befinde. Diese Meinung ist unzulässig, weil kein Beweis für dieselbe geführt werden kann. Denn keine Wahrnehmung, keine Folgerung, kein Schriftwort spricht dafür, dafs die dem Âtman, ähnlich wie die Gröfse, wesentlich eigene Lust in der Erlösung zur Offenbarung komme . . . Wenn daher jemand in der Hoffnung, dafs in der Erlösung eine ewige Lust offenbar werde, aus Neigung zu dieser ewigen Lust nach der Erlösung trachtet, so erlangt er die Erlösung nicht und kann sie nicht erlangen, weil jede Neigung sich als eine Bindung erweist, wo aber Bindung vorhanden ist, ein Erlöster nicht möglich ist." (Vâtsyâyana zu I, 22, p. 22—25.)

III. *saṃçaya*, der Zweifel.

Sûtram I, 23: „Die infolge des Zutreffens gleichartiger und verschiedener Bestimmungen (1), infolge des Widerspruchs (2) und infolge des Nichtfeststehens der Perzeption (3a) und

Nichtperzeption (3b) auf den Unterschied gerichtete Prüfung ist der Zweifel."

Der Kommentar erläutert die drei Arten des Zweifels durch folgende Beispiele: 1. Auf einen Mann und einen Baumstamm treffen teils gleichartige und teils verschiedene Bestimmungen zu. Die Prüfung, ob ein entfernter Gegenstand ein Mensch oder Baumstamm ist, angestellt mit Berücksichtigung der beide unterscheidenden Merkmale, heifst Zweifel. 2. Die einen sagen, es gibt eine Seele, die andern, es gibt keine. Die Prüfung dieses Widerspruches ist der Zweifel. 3a. Ich perzipiere etwas in der Ferne, aber es steht nicht fest, ob es ein Gewässer oder eine Fata Morgana ist. 3b. Ich will bauen und mich vorher davon überzeugen, dafs kein Grundwasser vorhanden ist; diese Prüfung heifst der Zweifel.

Sollte unsere Ansicht, dafs der Nyâya ursprünglich nur ein Kanon der Logik und Eristik war, sich bewähren, so würde die Kategorie des Zweifels nur die Aufstellung zweier kontradiktorisch entgegenstehender Behauptungen sein, von welcher jeder Redestreit ausgeht und wie sie im zweiten der genannten Fälle vorliegt; mit der Zeit aber wäre die Kategorie auf den Zweifel im allgemeinen ausgedehnt worden. In derselben Weise wären die folgenden Kategorien, *prayojanam*, das Motiv des Widerspruches, *drishtânta*, das Beispiel, an dem sich die Streitenden vorher orientieren, und *siddhânta*, der zu erweisende Satz, aus dieser ursprünglichen, engern Bedeutung mit der Zeit zu einer allgemeinern erweitert worden.

### IV. *prayojanam*, das Motiv.

Sûtram 1, 24: „Die Sache, welche sich vornehmend man handelt, heifst Motiv."

Es ist also der zum Handeln treibende und dieses bestimmende Zweck, mag er nun auf die Erlangung von Lust oder die Vermeidung von Unlust gerichtet sein. Die Stellung dieser Kategorie und ihr Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden würde bei dieser allgemeinen Fassung des Begriffes unerklärlich bleiben.

### V. *drishṭânta*, der Mustersatz.

Sûtram I, 25: „Die Sache, in welcher unter Volk und Gelehrten Übereinstimmung besteht, heifst Mustersatz."

Er ist positiv oder negativ, positiv z. B., wenn aus dem Rauch in der Küche auf das Vorhandensein von Feuer geschlossen wird, negativ, wenn aus der allgemeinen Überzeugung, dafs im Wasser kein Feuer ist, gefolgert wird, dafs die Dünste über dem See nicht vom Feuer herrühren. Im Syllogismus, dessen Glieder durch diese und die folgende Kategorie vorbereitet werden, erscheint der *drishṭânta* als *udâharaṇam*, die von einem anerkannten Beispiel begleitete, beiden Streitenden gemeinsame Voraussetzung.

### VI. *siddhânta*, der Lehrsatz.

*Siddhânta*, eigentlich der erwiesene Satz, dann der als erwiesen vorgestellte Satz, geht schliefslich zu der Bedeutung über „der zu erweisende Satz, die Behauptung", welche im folgenden Padârtha als erstes und fünftes Glied *(pratijñâ* und *nigamanam)* des Syllogismus erscheint. Auf diesen vorbereitend wurden seine beiden wichtigsten Bestandteile, *drishṭânta*, die Voraussetzung, im vorhergehenden, und *siddhânta*, die Behauptung, in den nächstfolgenden Sûtra's I, 26—31 besprochen.

Sûtram I, 26—27: „Die Behauptung *(siddhânta)* ist die Aufstellung der Lehrmeinung, des Themas, der Annahme, — denn zu unterscheiden sind die Aufstellung der allgemeinen Lehrmeinung (1), der besondern Lehrmeinung (2), des Themas (3), der Annahme (4)."

Diese vierfache Bedeutung des Wortes *siddhânta* nötigte uns, dasselbe ganz allgemein als Lehrsatz zu übersetzen. Auch hier bemerken wir, wie die Kategorie, abweichend von dem ursprünglichen Plane des Lehrsystems, von der engern Bedeutung („Behauptung") in dem Streben nach Vollständigkeit zu der ganz allgemeinen Bedeutung „Lehrsatz" abgeblafst ist. Dementsprechend werden ihr vier Arten von Sätzen subsumiert:

1. Sûtram I, 28: „Ein in allen Lehrsystemen unwidersprochen geltender, in dem eigenen Systeme aufgestellter

Satz ist eine allgemeine Lehrmeinung *(sarvatantra-siddhânta)*."

Diese Art gibt zu Zweifeln und Widerlegungen keine Veranlassung.

2. Sûtram I, 29: „Das von verwandten Systemen Angenommene, von andern Systemen nicht Angenommene ist eine besondere Lehrmeinung *(pratitantra-siddhânta)*."

Als Beispiel führt der Kommentator eine Anzahl von Lehrsätzen des Sâñkhyam und Yoga an.

3. Sûtram I, 30: „Bei dessen Nachweis ein anderes Vornaben erwiesen ist, das ist die Behauptung des Themas *(adhikarana-siddhânta)*."

Als Beispiel gibt Vâtsyâyana: „So wird der über Leib und Sinnesorgane hinausreichende, erkennende Geist *(jñâtṛi)* daraus erwiesen, dafs wir imstande sind, eine und dieselbe Sache durch das Gesicht und das Gefühl aufzufassen." Sonach ist in diesem Falle *siddhânta* nicht die blofse Behauptung, sondern die schon von der Begründung begleitete Behauptung.

4. Sûtram I, 31: „Wenn ein Ungeprüftes angenommen wird, um seine nähern Bestimmungen zu prüfen, so ist das der Siddhânta der Annahme *(abhyupagama-siddhânta)*."

Vâtsyâyana bemerkt dazu: „Dieselbe kann sowohl aufgestellt werden, um etwas zu erforschen, was sich aus der eigenen Meinung weiter ergibt, als auch, weil man eine fremde Meinung verwirft." Diese Art entspricht also dem Versuchsschlufs, ἐπιχείρημα, des Aristoteles.

## VII. *avayavâḥ*, die Glieder [des Syllogismus].

Nach vorausgreifender Besprechung der wichtigsten Bestandteile der Beweisführung, der Voraussetzung *(dṛishṭânta)* und Behauptung *(siddhânta)*, folgt nunmehr die vollständige Theorie des Syllogismus *(nyâya)* oder, wie er gewöhnlich genannt wird, der [fünf] *avayavâḥ*, Glieder, aus welchen er besteht. Er ist seinem eigentlichen Wesen nach eine Verknüpfung von *dṛishṭânta* und *siddhânta* mittels des *anumânam*, welches zum Syllogismus wird, wenn ich das durch *anumânam*, Folgerung, für mich Erkannte zur Belehrung oder Widerlegung anderer

deutlich auseinanderbreite und seinen einzelnen Bestandteilen nach aufzeige. So entstehen die fünf Glieder, *avayavâḥ*, des indischen Syllogismus, deren Namen, von dem üblichen Schulbeispiel begleitet, folgende sind:

1. *pratijñâ*, Behauptung. (Auf dem Hügel ist Feuer.)
2. *hetu*, Grund. (Denn auf dem Hügel ist Rauch.)
3. *udâharaṇam*, Mustersatz, Beispiel. (Wo Rauch ist, da ist Feuer, z. B. auf dem Küchenherd.)
4. *upanaya*, Anwendung. (Auf dem Hügel ist Rauch.)
5. *nigamanam*, Schlufs. (Folglich ist auf dem Hügel Feuer, und der nach einer Herberge sich umsehende Wanderer ist nicht betrogen, wenn er aus dem von einem fernen Hügel aufsteigenden Rauche schliefst, dafs auf ihm Feuer, mithin Menschen anzutreffen sein werden.)

Im Gegensatze zum aristotelischen Syllogismus hat der indische fünf Glieder, von denen das dritte dem Obersatz, das vierte und zweite dem Untersatz, das fünfte und erste dem Schlufs entsprechen. Es ist das allgemein menschliche, in der Natur des Denkens begründete Schlufsverfahren, welches (ohne dafs eine Abhängigkeit anzunehmen wäre) in der griechischen Philosophie drei Glieder, in der indischen fünf aufweist, welche letzteren dadurch entstehen, dafs der Schlufs (5) als die Behauptung (1) und der Untersatz (4) als ihre Begründung (2) vorgreifend vorangestellt werden. Gelegentlich beschränkt sich auch die indische Syllogistik auf drei Glieder, sei es die drei letzten oder die drei ersten. Erheblicher ist die Verschiedenheit zwischen der abendländischen *propositio major*, welche in einer zwei Begriffe zu einem Urteil verbindenden Subsumption, und dem indischen *udâharaṇam*, welches in einer von einem Beispiel begleiteten *vyâpti* (oben S. 367 fg.) besteht. Dem Subjekte des Obersatzes entspricht das *vyâpyam*, dem Prädikate das *vyâpakam*. Auch der Inder unterscheidet bejahende Obersätze *(anvaya-vyâpti)*, deren Konversion nur *per accidens* durch Beifügung eines *upâdhi* (einer einschränkenden Bedingung) gestattet ist, und verneinende Obersätze *(vyatireka-vyâpti)*, bei der die *conversio simplex* zulässig ist. Im übrigen konnte die Theorie der *vyâpti* nicht zur Feinheit der abendländischen Syllogistik mit ihren drei oder vier

Figuren und neunzehn Modis durchgebildet werden, auch schützte sie nicht in dem Mafse wie diese letztere vor Paralogismen und Sophismen, wovon uns in Mâdhava's Darstellung der heterodoxen Systeme, wie z. B. bei den Cârvâka's (oben S. 199 fg.), mehrfach Beispiele begegnet sind.

Wir lassen die auf den Schlufs bezüglichen Sûtra's I, 32—39 folgen, in welchen nach dem Gesagten alles verständlich sein wird.

32. Behauptung, Grund, Obersatz, Untersatz, Schlufs sind die Glieder [des Syllogismus] *(pratijñâ-hetu-udâharaṇa-upanaya-nigamanâni avayavâḥ).*

33. Die Behauptung *(pratijñâ)* ist die Darlegung des zu Beweisenden *(sâdhyam).*

34. Der Grund *(hetu)* ist das Erbringen *(sâdhanam)* des zu Beweisenden *(sâdhyam)* wegen seiner Wesensgleichheit mit dem Obersatze *(udâharaṇam).* 35. Ebenso [bei einer negativen Prämisse] wegen seiner Wesensverschiedenheit.

36. Der wegen Bestimmungsgleichheit [P] mit dem Beweisobjekt [S] dessen Bestimmung [P] als Sein [Prädikat] habende Mustersatz *(dṛishṭânta)* ist der Obersatz *(udâharaṇam).* 37. Oder [bei negativem Schlufs] der wegen des Gegensatzes zu ihm [dem Beweisobjekte, S] entgegengesetzte [Mustersatz heifst *udâharaṇam*].

38. Die auf den Obersatz bezügliche Subsumption *(upasaṃhâra)* des Beweisobjektes [S] mit einem „Es ist so" oder „Es ist nicht so" heifst Untersatz *(upanaya).*

39. Der Schlufs *(nigamanam)* ist eine mit Bezugnahme auf den Grund *(hetu)* stattfindende Wiederholung der Behauptung *(pratijñâ).*

## VIII. *tarka*, Überlegung, Widerlegung.

Sûtram I, 40: „Die Erwägung *(ûha)*, welche in einer Sache von unbekannter Wesenheit daraus, dafs ein Grund für sie vorhanden ist, zum Zwecke der Erkenntnis der Wahrheit angestellt wird, heifst die Überlegung *(tarka).*"

Beispiel: Ich überlege die beiden Möglichkeiten, ob auf dem Hügel Feuer ist oder nicht, und entscheide mich für die

erstere, weil „ein Grund für sie vorhanden ist“, weil nämlich von dem Hügel Rauch aufsteigt, welches ohne Feuer unmöglich sein würde. Vâtsyâyana erklärt das Sûtram wie folgt: „In einer Sache, deren Wesenheit unbekannt ist, stellt sich zunächst die Forschung ein mit dem Wunsche, die Sache zu erkennen. Hierbei kann man die an dem zu erforschenden Objekte möglichen kontradiktorischen Bestimmungen für sich abgesondert prüfen, und, indem man an der Hand der Frage, ob es sich so oder nicht so verhalte, die beiden entgegenstehenden Bestimmungen prüft, so hält man die eine von ihnen fest, weil ein Grund für sie vorhanden ist, d. h. weil auf sie ein Grund, ein Erkenntnisgrund, eine Ursache, als auf seine Folgerung hinführt, und aus diesem Vorhandensein eines Grundes schliefst man dann, dafs die eine Bestimmung und nicht die andere Gültigkeit hat.“ Colebrooke bemerkt: „It is not to be confounded with doubt *(saṃçaya)*, to which there are two sides; but to this there is but one.“ Dem scheint unser Kommentator zu widersprechen, wenn er von zwei kontradiktorischen Bestimmungen *(vyâhatau dharmau)* redet. Der Unterschied von *saṃçaya* (dem dritten Padârtha) dürfte vielmehr darin liegen, dafs dort der Widerspruch nur erhoben wurde, hier aber dadurch zum Austrage kommt, dafs ich die eine Möglichkeit als unzulässig erkenne. Wurde diese Möglichkeit von einem Gegner behauptet, so wird der Nachweis ihrer Unzulässigkeit zur *deductio ad absurdum*, für welche Colebrooke auf Grund seiner Quellen den *tarka* erklärt, während unser Sûtram nur von einer Erwägung *(ûha)* redet, die man bei sich selbst anstellt. Die Stellung dieser Kategorie nach allen vorhergegangenen ist bei der Fassung des Sûtram nicht recht verständlich und würde vielmehr, als Gegenstück zum Syllogismus, ihre Auffassung als *deductio ad absurdum* begünstigen.

### IX. *nirṇaya*, die Entscheidung.

Sûtram I, 41: „Die nach Prüfung, auf Grund der Behauptung und Gegenbehauptung, erfolgende Festsetzung der Sache ist die Entscheidung *(nirṇaya)*.“

In dieser Kategorie findet der mit *saṃçaya*, dem Zweifel,

anhebende Prozefs, nachdem durch *drishṭânta*, *siddhânta* und *avayava* die eigene Meinung erhärtet und durch *tarka* die gegnerische Meinung gestürzt ist, sein Ende durch *nirṇaya*, die von der Vernunft diktierte richterliche Entscheidung.

Die folgenden sieben Kategorien, welche sich von den neun ersten auch dadurch abheben, dafs sie in einem besondern Âhnikam, dem zweiten des ersten Buches, zusammengefafst sind, werfen gleichsam einen Rückblick auf den geführten Redekampf, indem sie die dabei gebrauchten, erlaubten und unerlaubten Mittel einer Prüfung unterziehen.

### X. *vâda*, die Diskussion.

Sûtram I, 42: „Die mit Erkenntnisnormen und Überlegung Beweis und Angriff führende, eine positive Behauptung nicht ausschliefsende, durch die fünf Glieder bewirkte Befassung von Thesis und Antithesis ist die Diskussion.“

Sie ist also das ernste wissenschaftliche Zwiegespräch, wie es zur Ermittelung der Wahrheit unter Anwendung aller bisher erörterten Mittel zwischen zwei Wahrheit Suchenden, etwa dem Lehrer und seinem Schüler, geführt zu werden pflegt.

### XI. *jalpa*, die Disputation.

Sûtram I, 43: „Der zwar wie gesagt vorgehende, aber mit Verdrehung *(chala)*, Albernheit *(jâti)* und Abbruchsgrund *(nigraha-sthânam)* als Beweismitteln geführte Angriff ist die Disputation.

Beim *jalpa*, für den wir keine recht passende Verdeutschung finden, ist der Zweck nicht mehr die Ermittelung der Wahrheit, sondern das Rechtbehalten um jeden Preis, selbst unter Verwendung der weiterhin zu besprechenden unerlaubten Mittel.

### XII. *vitaṇḍâ*, die Schikane.

Sûtram I, 44: „Ebendieselbe [die Disputation, *jalpa*], wenn ohne die Aufstellung einer Gegenbehauptung [geführt], ist die Schikane.“

Sie unterscheidet sich also vom *jalpa* nur dadurch, dafs der Gegner die genannten unerlaubten Mittel nicht benutzt,

um eine eigene Behauptung zu verfechten, sondern nur um dem Mitunterredner Verlegenheiten zu bereiten.

### XIII. *hetu-âbhâsa*, der Scheingrund.

Sûtram I, 45: „Die Scheingründe sind 1. der ausnahmehafte, 2. der widersprechende, 3. der themagleiche, 4. der einem noch zu Beweisenden gleiche, 5. der zeitüberschreitende."

#### 1. Der ausnahmehafte *(savyabhicâra)*.

Sûtram I, 46: „Der ausnahmehafte ist der nicht für eine Seite allein gültige."

Wenn die Behauptung: der Ton ist ewig, damit begründet wird, dafs der Ton nicht körperlich, alles Nichtkörperliche aber ewig sei, so ist dies ein Scheingrund, und zwar ein ausnahmehafter, weil z. B. die Buddhi unkörperlich und doch nicht ewig ist. Oder: Wollte jemand den Satz: der Topf ist vergänglich, damit begründen, dafs alles Körperliche vergänglich ist, so wäre dies ein Scheingrund, und zwar ein ausnahmehafter, da z. B. die Atome körperlich und doch ewig sind.

#### 2. Der widersprechende *(viruddha)*.

Sûtram I, 47: „Der widersprechende ist der, welcher mit der von ihm selbst angenommenen Behauptung im Widerspruch steht."

Dafs jemand im Verlaufe der Argumentation sich mit dem in Widerspruch setzt, was er selbst vorher behauptet hat, ist vollkommen verständlich; nicht so das von Vâtsyâyana angeführte Beispiel, dessen Sinn folgender zu sein scheint: Ich gebe zu, dafs der Mensch nicht ewig ist, dafs er sterben mufs. Sterben aber ist das Heraustreten aus dem Bereich des Nichtewigen in den des Ewigen. Somit ist der Mensch ewig. Der dafür angegebene Grund ist ein Scheingrund, weil er mit dem, was ich vorher zugegeben habe, in Widerspruch steht.

#### 3. Der themagleiche *(prakaraṇasama)*.

Sûtram I, 48: „Der themagleiche, wenn das, von welchem die Überdenkung des Themas ausging, als Resultat erwiesen wird."

Um zu beweisen, dafs der Ton nicht ewig ist, gehe ich aus von der Wahrnehmung, dafs jeder Ton vergeht, zeige dann weiter, dafs alles, was vergeht, nicht ewig sein kann, folglich auch der Ton nicht ewig ist. Sonach würde diese Form, wenn wir das Sûtram recht verstehen, unserm *circulus in demonstrando* entsprechen.

4. Der dem noch zu Beweisenden gleiche *(sâdhyasama)*.

Sûtram I, 49: „Der von dem zu Beweisenden nicht verschiedene [d. h. ebenso wie dieses noch des Beweises bedürftige Grund] heifst, weil auch er erst noch zu beweisen war, der dem zu Beweisenden gleiche."

Was seinen Ort ändert (zuerst an dem einen Orte und dann nicht mehr an diesem, sondern an einem andern ist), wie z. B. der Mensch, ist eine Substanz. Nun ändert der Schatten seinen Ort: folglich ist er eine Substanz. Hier gehe ich von einem Satze aus, welcher selbst noch erst zu beweisen gewesen wäre. Diese Form entspricht sonach unserer *petitio principii.*

5. Der zeitüberschreitende *(kâlâtîta)*.

Sûtram I, 50: „Der zeitüberschreitende ist der mit Überschreitung der Zeit geltend gemachte."

Nach den Worten des Sûtram könnte hier die falsche Verallgemeinerung gemeint sein, welche das, was nur von einer bestimmten Zeit gilt, auch auf andere oder alle Zeiten ausdehnt. Auf eine andere Auffassung würde das Beispiel bei Vâtsyâyana führen. Was durch eine Verbindung wahrnehmbar gemacht wird, wie der Topf durch die Verbindung mit dem Sonnenlicht, das mufs schon vor dieser Verbindung vorhanden gewesen sein. Der Ton wird durch die Verbindung des Schlägels mit der Trommel wahrnehmbar gemacht, mufs also schon vorher (als ewig) vorhanden gewesen sein. Hier wird die Zeit überschritten (die zeitliche Einschränkung vernachlässigt), sofern, was von Gleichzeitigem (der Sichtbarkeit des Topfes und seiner Wahrnehmung) gilt, auch auf zeitlich Auseinanderliegendes (die den Baum treffende Axt und die Wahrnehmung des Schalles durch den Fern-

stehenden) übertragen wird. Die Sichtbarkeit des Topfes war schon vorhanden, ehe ich ihn sah, nicht aber die Hörbarkeit der Axthiebe, da sie ja erst eintritt, nachdem diese schon der Vergangenheit angehört.

### XIV. *chalam*, die Verdrehung.

Sûtram I, 51: „Umsturz der Behauptung mittels Umsturz des Sinnes heifst Verdrehung."

Sûtram I, 52: „Dieselbe ist dreifach, Wortverdrehung, Verdrehung durch Verallgemeinerung und Ausdrucksverdrehung."

#### 1. Die Wortverdrehung *(vâk-chalam)*.

Sûtram I, 53: „Die Wortverdrehung besteht darin, dafs bei einem unbestimmt ausgedrückten Sinne ein von der Absicht des Redenden verschiedener Sinn untergeschoben wird" *(Sophisma amphiboliae)*, z. B. wenn der Satz: Der Knabe hat einen neuen Rock an, wegen der Gleichheit von *nava* (neu) und *navan*, in Kompositionen *nava-* (neun), dahin verstanden wird, dafs der Knabe neun Röcke anhat.

#### 2. Die Verdrehung durch Verallgemeinerung *(sâmânya-chalam)*.

Sûtram I, 54: „Die Verdrehung durch Verallgemeinerung besteht darin, dafs einem richtigen Sinne durch Anwendung einer zu grofsen Allgemeinheit ein unrichtiger Sinn untergeschoben wird" *(Sophisma fictae universalitatis)*. Wie, wenn die Behauptung, dafs ein bestimmter Brahmane mit Wissenschaft und gutem Wandel begabt sei, vom Gegner auf alle Brahmanen, auch die der brahmanischen Lebensordnung nicht unterstehenden *Vrâtya*'s (Freibrahmanen) ausgedehnt oder die Bemerkung, dafs dieses Feld manche Jahre Reis hervorbringe, dahin verstanden wird, dafs auf ihm alle Jahre Reis gezogen werde.

#### 3. Die Ausdrucksverdrehung *(upacâra-chalam)*.

Sûtram I, 55: „Die mit Berufung auf eine vorgenommene Mifsdeutung einer Bestimmung stattfindende Leugnung der Realität der Sache ist die Ausdrucksverdrehung" *(Fallacia figurae dictionis)*. Wie wenn einer sagt: *mañcâḥ kroçanti*, die

Tribünen rufen Beifall, und der andere ihn darauf hinweist, dafs Bänke nicht rufen können.

### XV. *jâti*, die Albernheit.

Sûtram I, 59: „Die Albernheit ist die Einwendung auf Grund einer [blofsen] Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit."

Wie wenn auf die Bemerkung, dafs der Soldat nicht marschieren könne, weil er krank sei, eingewendet wird, dafs Soldaten als solche marschieren können, und folglich auch dieser. Die Anwendung des Wortes *jâti*, Geburt, scheint hier auf einer ähnlichen Begriffsentwicklung zu ruhen wie das bei uns in ähnlichen Fällen angewandte Wort Naivität. Der Nyâyakoça zählt vierundzwanzig verschiedene Arten von albernen Antworten auf. Man kann zweifeln, ob damit das ganze Feld des hier Möglichen erschöpft ist.

### XVI. *nigraha-sthânam*, der Abbruchsgrund.

Sûtram I, 60: Mifsverstehen und Nichtverstehen sind Abbruchsgrund",

sei es, dafs der Gegner nicht verstehen will oder nicht verstehen kann. Auch hier werden im Nyâyakoça zweiundzwanzig Arten, wie Aufgeben der Behauptung, Wechsel der Behauptung usw., aufgezählt.

---

Wenn man aus den Namen und der Reihenfolge der sechzehn Kategorien als ursprünglichen Zweck des Nyâya eine geordnete Aufstellung der beim Denken und Streiten in Frage kommenden Gesichtspunkte erkennen möchte, und dann sieht, wie schon in den Sûtra's die verschiedenen Kategorien durch Hereinziehen neuer, nicht mehr streng dem ursprünglichen Plane sich unterordnender Begriffe eine erweiterte, zu ihrer Stellung in dem Ganzen nicht mehr recht passende Bedeutung gewonnen haben, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dafs den Sûtra's eine ältere Komposition zugrunde lag, welche im Nyâyasystem eine ähnliche Bedeutung hatte wie vielleicht im Sâṅkhyasystem der nur aus vierundfünfzig Worten bestehende *Tattvasamâsa* (abgedruckt bei Hall,

Sâñkhyasâra, p. 42), und so wie dieser aus einer bloſsen Aufzählung der Padârtha's, etwa mit den allernotwendigsten Erläuterungen, bestand. Dieses Grundgerippe wäre dann durch fortgesetzte Aufnahme neuer Gesichtspunkte zu dem Umfange unserer Sûtra's, zunächst des das System umfassenden ersten Buches angewachsen, woran sich dann die übrigen vier Bücher als weitere, namentlich der Polemik dienende Ausführungen angeschlossen hätten. Eine solche Annahme würde die Tatsache erklären, daſs die Padârtha's schon in den Sûtra's mehrfach eine Bedeutung angenommen haben, welche mit ihrer Stelle in der Reihenfolge wie mit ihren Benennungen nicht überall recht in Einklang zu bringen ist.

---

# XII. Die Mîmâṅsâ des Jaimini.

## 1. Name und Zweck der Mîmâṅsâ.

Das Wort *mîmâṅsâ* bedeutet „Überdenkung“ und unterscheidet sich von dem allgemeinen und oft (z. B. Mîmâṅsâsûtram I, 1,1, Vedântasûtram I, 1,1) dafür eintretenden *jijñâsâ*, „Forschung“, nur insofern, als *mîmâṅsâ* die Überdenkung eines schon vorliegenden Geisteswerkes, in diesem Falle des Veda, bedeutet. Daher führen die beiden grofsen Lehrsysteme, welche der Erforschung des Vedawortes gewidmet sind, den Namen Mîmâṅsâ, und werden als die *Karma-mîmâṅsâ* (Werkforschung) des Jaimini, gewöhnlich kurzweg die Mîmâṅsâ genannt, und die *Brahma-mîmâṅsâ* (Brahmanforschung) oder *Çârîraka-mîmâṅsâ* (Erforschung der Seele) des Bâdarâyaṇa unterschieden, welche auch Vedânta heifst. Erstere wird auch als *Pûrva-mîmâṅsâ*, letztere als *Uttara-mîmâṅsa*, die frühere und spätere Mîmâṅsâ, bezeichnet, worin zunächst kein zeitliches Verhältnis, sondern nur das Bewufstsein sich ausdrückt, dafs beide Werke ein ebensoweit zusammengehöriges Ganze bilden wie die beiden Teile des Veda, auf welche sie sich beziehen.

Der Veda, dessen äufsere Gliederung in Teile und Unterabteilungen wir oben (I, 1 S. 64 fg. und I, 2 S. 3 fg.) kennen lernten, wird in anderer Hinsicht von den indischen Theologen eingeteilt in das *Karmakâṇḍam*, den die Hymnen und Brâhmaṇa's im allgemeinen befassenden „Werkteil“, und das *Jñânakâṇḍam*, den „Erkenntnisteil“, welcher den Vedânta, d. h. die Upanishad's und was ihnen verwandt ist, befafst. Schon oben, I, 2 S. 44 fg. (wie auch in den Einleitungen zu

unserer Übersetzung der sechzig Upanishad's und zur Geheimlehre des Veda) wiesen wir auf die merkwürdige Analogie hin, welche zwischen dem Alten Testamente und dem Karmakâṇḍam, dem Neuen Testamente und dem Jñânakâṇḍam besteht. Hier kommen diese beiden Teile des Veda, bei denen Umfang und Bedeutung des Inhalts in umgekehrtem Verhältnisse stehen, insofern in Betracht, als ihrer Durchforschung zwei grofs ausgeführte Lehrsysteme der spätern Zeit gewidmet sind, dem *Karmakâṇḍam* die Mîmâṅsâ des Jaimini und dem *Jñânakâṇḍam* der Vedânta des Bâdarâyaṇa.

Die Mîmâṅsâ im engern Sinne, d. h. die *Karma-mîmâṅsâ* oder Werkforschung, ist kein philosophisches System in unserm Sinne, weder eine Metaphysik, noch eine Ethik, sondern ein praktisches Lehrsystem in anderm Verstande, eine Erörterung der im Veda vorgeschriebenen, vorwiegend rituellen Werke *(karman)* mit den zahllosen kasuistischen Fragen, zu denen sie Anlafs geben, sowie der an sie geknüpften Frucht *(phalam)*, d. h. des Lohnes, welcher im Veda für die einzelnen Werke im Jenseits und teilweise schon im Diesseits in Aussicht gestellt wird.

So wertvoll der Vedânta bei der allgemein menschlichen Bedeutung seines Inhalts für alle kommenden Zeiten ist und bleiben wird, so wenig kann doch seine Schwesterwissenschaft, die Mîmâṅsâ, über die Grenzen Indiens hinaus ein Interesse beanspruchen. Denn wenn, um nur ein Beispiel (Sarvadarçanasaṃgraha p. 101 P) anzuführen, der Veda vorschreibt, beim Agnicayanam gesalbte Sandkörner hinzuzulegen, und in betreff der Frage, womit sie zu salben sind, Grammatik, Nigama und Niruktam uns im Stich lassen, und nur die Mîmâṅsâ aus den nachfolgenden Worten *tejo vai ghṛitam*, „wahrlich die Butter ist Glanz", ermittelt, dafs dabei nicht Sesamöl usw., sondern Butter zu verwenden ist, so können diese und hundert ähnliche Bestimmungen dem europäischen Leser aufser dem Sanskritphilologen sehr gleichgültig sein. Wir dürfen uns daher im folgenden darauf beschränken, über den Inhalt der zwölf Bücher der Mîmâṅsâ eine allgemeine Vorstellung zu geben und über Ursprung und Methode, sowie über einige interessantere Punkte des Systems in der Kürze zu handeln.

### 2. Inhalt der Mîmâṅsâ des Jaimini.

Das Grundwerk bilden die *Mîmâṅsâ-Sûtra*'s, angeblich verfaſst von *Jaimini*, wiewohl derselbe wiederholt in den Sûtra's als Autorität zitiert wird; sie bestehen aus zwölf Büchern zu 4 + 4 + 8 + 4 + 4 + 8 + 4 + 4 + 4 + 8 + 4 + 4 = 60 Pâda's, welche in 915 Adhikaraṇa's in zusammen 2742 (nach Mâdhava 2652) Sûtra's vorliegen. Sie sind herausgegeben mit dem 1660 Seiten einnehmenden *Bhâshyam* des Çabarasvâmin in der Bibliotheca Indica (Calcutta 1873). Einen Superkommentar, *Vârttikam*, verfaſste der uns aus der groſsen Buddhistenverfolgung (oben S. 181 fg.) als eine Inkarnation des Kriegsgottes Kumâra bekannte Kumârila-bhaṭṭa. Von spätern Werken begnügen wir uns die *Nyâyamâlâ* des Mâdhava-âcârya (um 1350), herausgegeben in der Ânandâçrama Series (Puna 1892) zu nennen. Ein Elementarwerk über die Mîmâṅsâ ist der *Arthasaṃgraha* des Laugâkshi Bhâskara, herausgegeben mit einer wertvollen Einleitung von G. Thibaut (Benares 1882).

Der Inhalt der zwölf Bücher der Sûtra's ist nach dem Sarvadarçanasaṃgraha p. 99 sq. P (womit die kürzere Inhaltsangabe des Madhusûdana, oben I, 1 S. 55 fg., verglichen werden kann) der folgende:

Erster Adhyâya. Über *vidhi* (Vorschrift), *arthavâda* (Erklärung), *mantra* (Hymnen und Sprüche), *smṛiti* (Tradition) und *nâmadheyam* (Benennung), sofern sie als Richtschnur der Forschung dienen.

Zweiter Adhyâya. Diskussion verschiedener Werke, Ablehnung von [allerlei] Beweisgründen und verschiedene Verwendung vorgeschriebener Gebräuche.

Dritter Adhyâya. Andeutungen, die in der Schrift vorkommen; Widersprüche der Schriftworte und anderes; Zeremonien der Erlangung; Abschweifungen vom Thema; allerlei Beihilfen zur Haupthandlung, wie Voropfer u. dgl.; über den Opferherrn [und seine Obliegenheiten].

Vierter Adhyâya. Einwirkung von Haupthandlungen und Nebenhandlungen [auf andere Riten]; über den Opferlöffel und den Lohn, der sich an sein Bestehen aus Parṇa-

holz knüpft; über das Würfelspiel, sofern es ein Nebenglied der Handlung beim Râjasûya (der Königsweihe) bildet.

Fünfter Adhyâya. Über die Reihenfolge der Schriftworte und [der entsprechenden Handlungen], sowie deren spezielle Bestimmung; Steigerung und Minderung der Riten, gröfseres oder geringeres Gewicht [der Schriftworte].

Sechster Adhyâya. Über den Berechtigten und seine Obliegenheiten; Opfersurrogate; Verderben von Opferstoffen; Pönitenzen; grofse Somafeier; Schenkungen; Opferfeuer.

Siebenter Adhyâya. Wie bei nicht ausdrücklich ausgesprochenen Übertragungen [eines Brauches auf andere Fälle] diese Übertragungen aus Namen oder Merkmalen zu entnehmen sind.

Achter Adhyâya. Wie zu verfahren, wenn die Merkmale für eine solche Übertragung deutlich oder undeutlich oder überwiegend sind, und wie, wenn solche nicht vorhanden.

Neunter Adhyâya. Einleitung der Betrachtung über Schiebungen [Einpassungen in den erforderlichen Zusammenhang, *ûha*]; Schiebung von Sâman's, Schiebung von Mantra's, und anderes, was bei dieser Gelegenheit zur Sprache kommt.

Zehnter Adhyâya. Näheres über die auf Grund einer Hemmung veranlafsten Störungen; einheitlicher Zusammenhang anderweitiger Wirkungen mit der hemmenden Ursache. Somaschöpfungen und ähnliches. Sâman's und Vermischtes; Bedeutung einer vorkommenden Negation.

Elfter Adhyâya. Anschneidung der Frage nach dem Grundgewebe [der Opferhandlungen]; das Grundgewebe und die Einschaltungen. Näheres über das Grundgewebe. Näheres über die Einschaltungen.

Zwölfter Adhyâya. Nebenwirkungen; Definitives über das Grundgewebe. Kombinationen und Alternativen.

### 3. Ursprung und Methode der Mîmâṅsâ.

Der erste Anlafs zur Entstehung der Mîmâṅsâ liegt nach Thibauts Annahme (Introductory Remarks zum Arthasaṃgraha) in dem Zustande der Brâhmaṇatexte, welche bestimmte Zeremonien vorschreiben, aber zu ihrer genauen Ausführung keinen genügenden Anhalt bieten, da sie ihr Hauptaugenmerk

der mystischen Ausdeutung der Handlungen zuwenden und in der Beschreibung der Handlungen selbst teils unvollständig und undeutlich sind, teils in unsystematischer Weise den Zusammenhang durch Abschweifungen unterbrechen. Hier mufste sich schon früh das Bedürfnis nach Regeln geltend machen, welche bestimmten, wie diesem Zustande der Quellen gegenüber zu verfahren sei, um die genaue Ausführung der Handlungen zu sichern. Diese ursprünglich nur mündlich überlieferten Regeln bildeten einerseits die Richtschnur, um auf Grund der Brâhmaṇatexte die *Çrauta-Sûtra*'s (oben I, 1 S. 71) zusammenzustellen, andererseits wurden sie zu dem fortentwickelt und zusammengefafst, was uns als die *Mîmâṅsâ* des Jaimini vorliegt. Diese behandelt unter 915 Adhikaraṇa's oder Titeln die mannigfaltigsten, auf das Ritual bezüglichen Fragen. Ein Adhikaraṇam, soweit es vollständig durchgeführt wird, was nicht immer der Fall ist, gliedert sich in fünf Teile, welche, wie Colebrooke bemerkt, dem gerichtlichen Verfahren der Inder analog sind. Ihre Namen sind: 1. *vishaya*, der zu behandelnde Gegenstand: 2. *saṃçaya*, der über ihn bestehende Zweifel; 3. *pûrvapaksha*, die gegnerische Ansicht; 4. *uttarapaksha* oder *siddhânta*, die endgültige Ansicht; 5. *saṃgati*, die Erstreckung, der Zusammenhang mit verwandten Sätzen.

Wir wollen dieses Schema (mit Max Müller, Six Systems, p. 270 fg.) an einem Hauptpunkte des Systems, der Behauptung von dem übermenschlichen Ursprung des Veda, erläutern.

1. *vishaya.* Der Veda ist *apaurusheya*, ist nicht Menschenwerk, denn er ist nach der Weltschöpfung von Brahman ausgehaucht worden, ja, er ist dieses Brahman selbst (Brahman = Veda), wie es seine Wesenheit der Welt offenbart und von den Rishi's geschaut und den Menschen mitgeteilt wurde.

2. *saṃçaya.* Gegen diese Übermenschlichkeit und Ewigkeit des Veda erheben sich Zweifel.

3. *pûrvapaksha.* Der Opponent macht geltend, dafs im Veda selbst menschliche Verfasser wie Kaṭha und andere genannt werden, dafs in ihm historische Personen wie Babara Prâvâhaṇi und andere vorkommen, und dafs er unmögliche Dinge berichtet, wenn er erzählt, dafs die Bäume oder die Schlangen ein Opfer veranstaltet hätten.

4. *uttarapaksha.* Die endgültige Ansicht widerlegt diese Behauptungen. Die Erwähnung menschlicher Urheber wie Kaṭha usw. besagt nur, dafs diese die vedische Offenbarung empfangen und dem Menschen übermittelt haben. Das Vorkommen historischer Personen wird bestritten; Babara Prâvâhaṇi bedeutet nicht einen Menschen, sondern den Wind. Wenn es heifst, dafs Bäume und Schlangen geopfert hätten, so ist dies ein blofser *arthavâda*, welcher den hohen Wert eines bestimmten Opfers dadurch erweist, dafs selbst Bäume und Schlangen sich zu demselben gedrängt hätten. Nein, der Veda ist übermenschlich, denn wenn für die Darbringung des Somaopfers der Himmel verheifsen wird, so ist undenkbar, dafs ein Mensch diesen Zusammenhang zwischen dem Werke und seiner transscendenten Frucht zu durchschauen imstande gewesen wäre.

5. *saṃgati*, die Erstreckung, erörtert die Beziehung dieser erwiesenen Wahrheit zu andern und ihren Zusammenhang mit ihnen.

Die Lehre von der Ewigkeit des Veda erhält eine weitere Stütze durch die Behauptung der Mîmâṅsaka's, dafs der Ton *(çabda)* nicht entstanden, sondern ewig ist, mithin auch der Veda, welcher aus Ton besteht. Gegen die Einwendung, dafs wir sehen, wie der Ton entsteht, indem er durch eine Stimme oder durch ein Instrument hervorgebracht wird, entgegnet Jaimini, dafs der Ton durch die Stimme nicht hervorgebracht, sondern nur wahrnehmbar gemacht wird; denn wie ein Gipfel des Himâlaya schon da war, ehe er beleuchtet und dadurch sichtbar gemacht wurde, und weiter bestehen bleibt, nachdem die Beleuchtung und Sichtbarkeit aufgehört hat, ebenso besteht der Ton von Ewigkeit her und wird nur durch äufsere Anlässe vorübergehend wahrnehmbar gemacht. Wir sahen oben (S. 385), wie der Nyâya dies als einen Trugschlufs abwies, weil beim Tone der Anlafs und das Hören nicht gleichzeitig sind, wie beim Berggipfel die Beleuchtung und die Sichtbarkeit. Die Mîmâṅsâ aber beruft sich für ihre These auf das Wort Ṛigv. 8,64,6: *vâcâ, Virûpa, nityayâ vṛishṇe codasva sushṭutim,* „O Virûpa, erwecke dem Mannhaften schönes Lob durch die ewige Rede.“ Wie die Buchstaben des Wortes, so ist auch

seine Bedeutung ewig, sie ist φύσει, nicht θέσει, und es bedarf, um den Zusammenhang zwischen Wort und Begriff zu erklären, nicht des von den Grammatikern angenommenen Sphoṭa, von dem noch unten (S. 399 fg.) die Rede sein wird.

**4. Erkenntnisnormen und Erkenntnisobjekte der Mîmâṅsâ.**

Die Mîmâṅsâ bedient sich bei ihren Forschungen der schon oben S. 366 erwähnten fünf oder sechs Erkenntnisnormen, deren stufenweise abnehmende Beweiskraft durch die Reihenfolge bestimmt wird. Sie sind: 1. *pratyaksham*, die Wahrnehmung; 2. *anumânam*, die Folgerung aus einem als Merkmal *(liṅgam)* dienenden Wahrgenommenen auf ein durch Vyâpti (oben S. 367 fg.) mit ihm verknüpftes Nichtwahrgenommenes; 3. *upamânam*, der Vergleich; 4. *arthâpatti*, die Selbstverständlichkeit; 5. *çabda*, die Mitteilung; 6. *abhâva*, das Nichtvorhandensein. Wenn Max Müller, Six Systems, p. 266 sagt: „*It is curious, that Mîmâṅsakas should admit this large array of sources of valid cognition, considering, that for their own purposes, for establishing the nature of Dharma or duty, they practically admit but one, namely scripture or Çabda*", so ist zu bemerken, dafs die Quelle der Erkenntnis allerdings nur eine, der heilige Text des Veda ist, dafs aber, um aus dieser Quelle zu schöpfen, als Mittel die sechs Pramâṇa's dienen, indem je nach Lage der Sache 1. der Augenschein, 2. die Folgerung aus einem Vorliegenden, 3. der Vergleich mit verwandten Fällen, 4. die Selbstverständlichkeit, 5. die Berufung auf eine Autorität und 6. das Nichtvorhandensein einer Bestimmung in Anwendung zu bringen sind, um den wahren Sinn des Vedawortes und sonach den richtigen Gang der heiligen Handlung in allen ihren Teilen oder Gliedern *(aṅga)* genau festzustellen.

Das alleinige Objekt, auf welches diese Bemühungen gerichtet sind, ist der Werkteil des Veda, d. h. alle *Mantra's* (Hymnen und Sprüche) und *Brâhmaṇa's* (mit Ausnahme der Upanishad's); was nicht Mantra ist, ist Brâhmaṇam, was nicht Brâhmaṇam, ist Mantra, wie Jaimini sagt. Hierbei stehen im Vordergrunde des Interesses nicht, wie für uns, die Mantra's.

sondern die Brâhmaṇa's, denn sie enthalten die Vorschriften, *Vidhi*, nebst deren Erläuterungen, *Arthavâda*. Die Mantra's kommen nur als Mittel zur richtigen Ausführung dieser Vorschriften in Betracht.

1. Ein *Vidhi* liegt überall vor, wo im Veda, meist unter Anwendung des Optativs oder Imperativs, gelegentlich auch des Indikativs, die Ausführung einer Handlung befohlen wird. Der Vidhi ist vierfach, als 1) *utpatti-vidhi*, ursprüngliche Vorschrift, z. B. *agnihotram juhoti*, „man bringt Feueropfer dar“, 2) *viniyoga-vidhi*, Verwendungsvorschrift, wenn es heifst, man soll es *dadhnâ*, „mit saurer Milch“ darbringen, 3) *prayoga-vidhi*, Anordnungsvorschrift, welche die richtige Reihenfolge der zu einer Handlung gehörigen *aṅga*'s oder Bestandteile bestimmt, 4) *adhikâra-vidhi*, welcher die Berechtigung zur Vornahme einer bestimmten Handlung untersucht.

2. *Mantra*'s sind alle Hymnen *(Ṛic)*, Lieder *(Sâman)* und Opfersprüche *(Yajus)*, wie sie in den drei ältern Veden vorliegen. Sie kommen hier als Mittel zur Ausführung der Opferhandlungen in Betracht, namentlich um die Gottheit zu bestimmen, an welche sie sich richten, und die Reihenfolge der Anrufungen und Manipulationen zu regeln, in welcher Mantra's und Brâhmaṇa's oft nicht zusammenstimmen.

3. *Nâmadheyam* (Benennung) bezieht sich auf die Erklärung solcher Ausdrücke wie *udbhidâ*, *citrayâ* usw., welche sich nach dem Zusammenhang zu richten hat, in dem sie vorkommt.

4. *Nisheda* (Verbot) ist naturgemäfs das Gegenstück zu *vidhi*, Gebot, und oft schon in diesem enthalten oder ihn enthaltend.

5. *Arthavâda* (Erläuterung) kommt hauptsächlich in Betracht, sofern aus ihm ein Antrieb zu den gebotenen oder eine Warnung vor den verbotenen Handlungen zu entnehmen ist.

Als unbedingte Autorität ist nur die *Çruti*, das heilige Vedawort, anzusehen, wiewohl die in ihr vorkommenden Fälle von unlauterer Begehrlichkeit, Verwünschungen von Feinden u. dgl. nicht mafsgebend sind, vielmehr aus einer Hemmung in der Aufnahme der Offenbarung herrühren. Neben der Çruti ist die *Smṛiti* (Tradition) nur insoweit verbindlich, als anzu-

nehmen ist, dafs sie auf einer Çruti beruht, und dasselbe gilt vom *âcâra*, dem Brauche der Guten, sofern er auf eine richtige Rückerinnerung sich stützt. Hingegen sind die Vorschriften, welche in den Büchern der Bauddha's und Jaina's vorkommen, auch wo sie von moralischer Art sind, in keiner Weise verbindlich, da sie nur Menschenwerk sind und nicht auf einer göttlichen Offenbarung beruhen. Menschenwerk sind auch die *Çrauta-Sûtra*'s und *Gṛihya-Sûtra*'s, ohne übermenschliche Autorität und verbindlich nur, sofern ihre Vorschriften sich auf den Veda stützen (vgl. das oben I, 1 S. 42 Anm. Beigebrachte).

Die ausführlichen Erörterungen der Mîmâṅsâ über die verschiedenen Arten der Opfer, die Anzahl der anzustellenden Priester, der bei gröfsern Opferhandlungen zur Verwendung kommenden Opfertiere und ähnliches können wir hier übergehen und wollen nur noch die wichtige Frage nach dem Zusammenhange zwischen dem rituellen Werke und dem dafür verheifsenen Lohne ins Auge fassen. Wie das alttestamentliche, so ist auch das vedische Ritualgesetz auf den Egoismus gegründet. Jede Handlung *(karman)* bringt ihre bestimmte Frucht *(phalam)*, welche entweder eine diesseitige ist, wie Gesundheit, Wohlstand, langes Leben, Gedeihen von Kindern und Herden usw., oder, wo eine derartige Frucht nicht verheifsen wird, sich auf die himmlische Seligkeit bezieht, welche, wie aller Lohn, nur so lange währt, bis der aufgehäufte Schatz der guten Werke durch den Genufs ihrer Frucht verbraucht ist. Der Zusammenhang zwischen dem Werke und seinem Lohne ist kein unmittelbar in die Augen fallender, ist ein *adṛishṭam*. Das gute Werk vergeht, aber seine Folge als ein *apûrvam*, als ein „noch nicht dagewesener“ Zuwachs zu dem bereits bestehenden Schatze von guten Werken hat die magische Kraft, für jede verdienstliche Handlung in früherer oder späterer Zukunft die entsprechende Vergeltung herbeizuführen. (In einer weitern Bedeutung begegnete uns *adṛishṭam* oben S. 350.)

# XIII. Das grammatische System des Pâṇini.

## 1. Brahman, Welt und Veda.

Der indische Gottesbegriff ist von dem abendländischen wesentlich verschieden. Im Christentum schafft Gott die Welt und besteht als aufserweltlicher Gott neben derselben. Der Welt sendet er durch heilige, von ihm inspirierte Männer seine Offenbarungen, — das Wort Gottes, die Bibel. Anders das Brahman der Inder; es ist in der von ihm geschaffenen Welt selbst verkörpert, und seine Offenbarungen sind nicht von ihm ausgesandt, sondern sind das ewige Brahman selbst, — der Veda *(veda = brahman)*. Ähnlich also, wie der Gott des Spinoza sein Wesen auf zwei verschiedene Weisen darlegt, das eine Mal unter dem Attribute der Ausdehnung als die ganze körperliche Welt, das andere Mal unter dem Attribute des Denkens als die entsprechende Welt der Ideen, ähnlich sind auch in Indien die Welt und der Veda zwei verschiedene Offenbarungsweisen des einen, ewigen Brahman. Das Brahman ist einerseits in allen Wesen der Welt verkörpert, in Göttern und Menschen, als Pferd, als Kuh, als Schaf u. dgl., andererseits hat das ewige Brahman sein Wesen dargelegt in allen Worten des Veda, in den Worten Pferd, Kuh, Schaf usw. Der Veda ist ewig, noch ewiger als die Welt, denn diese vergeht, wenn der Kalpa zu Ende ist, der Veda aber besteht in Brahman fort; nach ihm schafft Brahman die Welt aufs neue; wenn er das Pferd, die Kuh schaffen will, so erinnert er sich an die im Veda vorkommenden Worte Pferd und Kuh und schafft ihnen gemäfs die entsprechenden Wesen. Somit ist der Veda eine bestimmte

Daseinsform der Gottheit, des Brahman, und das Studium des Veda ist ein unmittelbares Eindringen in die göttliche Wesenheit, ist Beschäftigung mit Brahman und führt zu ihm. Dem Studium des Veda aber, dem Verständnis der in ihm vorkommenden Worte und Sätze dient die sprachliche Analysis *(vyâkaraṇam)* derselben, oder, wie wir sagen würden, die Grammatik. Daher die Hochschätzung derselben und ihre Bearbeitung schon in früher Zeit, welche schliefslich ihre höchste Vollendung erreichte in dem grammatischen Wunderbau des Pâṇini (nach Böhtlingk eines Zeitgenossen des Candragupta um 315 a. C.). Ohne Zweifel war es neben der dazu einladenden Durchsichtigkeit der Sanskritsprache das Bedürfnis, sich genaue Rechenschaft zu geben über die im Veda vorliegende Selbstoffenbarung Gottes, welche so früh ein so intensives Studium der vedischen Worte, ihrer Flexion und ihrer Zurückführung auf die letzten Wurzeln veranlafste und beförderte; der Grammatiker hatte das Bewufstsein, sich mit einer heiligen Sache zu beschäftigen, und wir verstehen es, wenn auch die Grammatik, wie die meisten philosophischen Systeme, den Anspruch erhob, den Menschen durch richtiges Verständnis der Vedaworte zur vollkommenen Erkenntnis und damit zur Erlösung zu führen. Schon die Maitrâyaṇa-Upanishad erklärt (VI, 22 S. 346 unserer Übersetzung):

Zwei Brahman's mufs der Mensch kennen,
Das Wortbrahman und das zuhöchst;
Wer bewandert im Wortbrahman,
Erreicht das höchste Brahman auch,

und ein Sarvadarçanasaṃgraha p. 119 P zitierter Vers sagt von der Grammatik:

Man nennt sie der Erlösung Pforte,
Heilkraut für Krankheiten der Worte,
Der Wissenschaften Sühnekraft;
Sie ist die Überwissenschaft.

## 2. Der Sphoṭa.

Brahman ist das Seiende *(sat,* τὸ ὄν), und wie Brahman in allen Wesen verkörpert ist, so ist es der Begriff des Seienden,

welcher allen Begriffen der Genera und Species bis hinab zu den Individuen (vermöge der realistischen Anschauung im Sinne des Platon) inhäriert und ihnen die Realität verleiht. Alle diese Begriffe finden ihren Ausdruck durch die Worte der Sprache. Diese, oder vielmehr das in ihnen wie in den Dingen sich verkörpernde Brahman sind das schöpferische Prinzip der Dinge, und wenn Brahman das Pferd schaffen will, erinnert er sich, wie oben bemerkt, an das im Veda, welcher selbst Brahman ist, vorkommende Wort *açva* und schafft nach ihm das entsprechende reale Wesen. Aber wie ist es möglich, so fragen sich die Grammatiker, dafs eine Verbindung von Buchstaben einen bestimmten Begriff ausdrückt, dafs z. B. das Wort *açva* in mir die Vorstellung des Pferdes erweckt? Die einzelnen Buchstaben sind dazu nicht imstande, und auch die Verbindung dieser Buchstaben vermag es nicht, da in dem Ganzen nicht mehr als in der Gesamtheit der Teile liegen kann. Man mufs also annehmen, dafs in einem Worte noch etwas mehr liegt als die Buchstaben, aus denen es besteht, ein geheimnisvolles Etwas, gleichsam eine Wortseele, welche beim Anhören des Wortes in unserm Bewufstsein geweckt wird und aus dem Worte hervorbricht, etwa wie die Blüte aus der Knospe, daher sie (von *sphuṭ*, aufbrechen, aufplatzen) wegen ihres plötzlichen Erscheinens *Sphoṭa* genannt wird. Um zu erklären, wie die Buchstaben Träger dieses *Sphoṭa* sein können, nehmen die Grammatiker an, dafs schon beim Hören des ersten Buchstaben ein ganz dunkles Bild der Sache in der Seele erregt wird, welches mit jedem folgenden Buchstaben deutlicher sich gestaltet, bis es endlich mit dem das Wort beschliefsenden Suffix in voller Klarheit erscheint.

Diese von den Grammatikern aufgestellte Theorie des *Sphoṭa* wird vielfach in den philosophischen Schriften der verschiedenen Systeme diskutiert und von den meisten derselben abgelehnt. Angenommen wird der Sphoṭa, wie es scheint, nur vom Yoga-System (Bhoja zu Yoga-Sûtra I, 42). Vom Sâñkhyam wird er bekämpft (Sâñkhya-Sûtra V, 57), Nyâya und Vaiçeshikam verwerfen ihn, und auch die Mîmâṃsâ-Schulen halten ihn für eine unnötige Annahme, wie aus

folgendem Exkurse Çaṅkara's zu Brahmasûtra I, 3,28 ersichtlich ist, den wir aus unserm „System des Vedânta" S. 76 fg. hier herübernehmen wollen.

### 3. Kritik des Sphoṭa bei Çaṅkara.

[Der Gegner*, welcher den *Sphoṭa* verteidigt, spricht:] „Bei der Annahme, dafs die Buchstaben [des Wortes die „Träger seiner Bedeutung seien], ist, da diese, [kaum] „entstanden, zerstieben, ein Entstehen der Individuen, wie „Götter usw., aus den ewigen [Veda-]Worten nicht möglich. „Dazu kommt, dafs die [kaum] entstanden zerstiebenden Buch„staben je nach der Aussprache anders und wieder anders ver„nommen werden. So ist es z. B. möglich, einen bestimmten „Menschen, auch ohne dafs man ihn sieht, indem man ihn vor„lesen hört, an dem Tone mit Bestimmtheit zu erkennen und zu „sagen: «Devadatta liest» oder «Yajñadatta liest». Und diese „entgegengesetzte Auffassung der [nämlichen] Buchstaben be„ruht doch nicht auf Irrtum, indem keine Auffassung vor„handen ist, welche sie widerlegte. — Überhaupt kann man nicht „annehmen, dafs der Sinn eines Wortes aus den [blofsen] „Buchstaben erkannt werde. Denn [*erstlich*] läfst sich nicht „annehmen, dafs jeder einzelne Buchstabe für sich den Sinn „kund macht, weil sie von einander verschieden sind; [*zweitens*] „ist auch [der Wortsinn] keine [blofse] Vorstellung der Summe „der Buchstaben, weil dieselben der Reihe nach folgen [wobei „die einen schon zerstoben sind, wenn die andern aus„gesprochen werden]. Steht es nun vielleicht [*drittens*] so, „dafs der letzte Buchstabe, unterstützt von dem Eindruck „*(saṃskâra)*, den die Perzeption der vorhergehenden Buchstaben „erzeugt hat, den Sinn kund macht? — Auch das geht nicht. „Denn [nur] das Wort selbst, unter Voraussetzung der Auf„fassung der [Buchstaben-]Verbindung, tut aufgefafst den

* Welcher? wird nicht gesagt. Es spricht der Opponent, nicht aber Çaṅkara, wie Cowell in Colebr. M. E.[3] p. 373, Anm. 1, annimmt; was er mitteilt ist nur der *Pûrvapaksha*, nicht der *Siddhânta*, den nachher *Upavarsha* vertritt; wahrscheinlich hat Çaṅkara die ganze Diskussion aus dessen Kommentar (vgl. System des Vedânta, S. 26 Anm.) herübergenommen.

„Sinn kund, wie der Rauch [dessen zerstiebende und immer „neu sich erzeugende Teilchen für sich allein die Vorstellung „des Rauches nicht zu geben vermögen]. Auch ist eine Auf-„fassung des «letzten Buchstaben, unterstützt von dem Ein-„druck, den die Perzeption der vorhergehenden Buchstaben „erzeugt hat», nicht möglich, weil die Eindrücke nichts Wahr-„nehmbares [mehr] sind. — Ist es denn nun vielleicht „[*viertens*] der letzte Buchstabe, unterstützt von den in ihrer „Nachwirkung perzipierten Eindrücken [der vorhergehenden], „welcher den Sinn kund macht? — Auch nicht; denn auch „das Sicherinnern, wie es die Nachwirkung der Eindrücke ist, „ist eine Reihe [von Vorstellungen in der Zeit, — was oben, „zweitens, schon besprochen wurde]. — Sonach bleibt nur „übrig, dafs das Wort [als Ganzes, d. h. sein Sinn] ein *Sphoṭa* „[ein Aufplatzen] ist, welcher dem Perzipierenden, nachdem „dieser durch Perzeption der einzelnen Buchstaben den Samen „der Eindrücke empfangen und denselben mittels der Per-„zeption des letzten Buchstaben zur Reife gebracht hat, in „seiner Eigenschaft als eine einheitliche Vorstellung plötzlich „einleuchtet. Und diese einheitliche Vorstellung ist keine „Rückerinnerung, die sich auf die Buchstaben bezöge; denn „die Buchstaben sind mehrere und können daher nicht das „Objekt der einheitlichen Vorstellung sein. Dieser [*Sphoṭa*, die „Wortseele, wie wir sagen könnten,] wird bei Gelegenheit der „Aussprache [nur] wiedererkannt, [nicht erzeugt], und ist daher „ewig, [sowie auch einheitlich,] indem die Vorstellung der „Vielheit sich nur auf die Buchstaben bezieht. Somit ist das „Wort [d. h. sein Sinn] in Gestalt des *Sphoṭa* ewig, und aus „ihm als Benennenden geht hervor als zu Benennendes die „aus Tat, Täter und Früchten bestehende Welt."

Hingegen erklärt der ehrwürdige Upavarsha [ein alter Mîmâṅsâ- und Vedântalehrer, vgl. System des Vedânta S. 26, Anm., und Colebrooke Misc. Ess.[1] I, 332]: „Nur die Buch-„staben sind das Wort."

[Gegner:] „Aber ich habe doch gesagt, dafs die Buch-„staben, so wie sie entstehen, zerstieben."

[Upavarsha:] „Dem ist nicht so, denn man erkennt sie „wieder als die nämlichen."

[Gegner:] „Dafs man sie wiedererkennt, beruht bei ihnen „darauf, dafs sie [den frühern] ähnlich sind, etwa so wie bei „den Haaren (vgl. Çaṅkara ad Bṛih. Up. p. 743,2).“

[Upavarsha:] „O nein! Denn dafs es ein Wieder-„erkennen [der nämlichen, nicht blofs ähnlicher] ist, wird „durch keine andere Erkenntnis widerlegt.“

[Gegner:] „Das Wiedererkennen hat in den Gattungen „*(âkṛiti)* seinen Grund.“ [Wenn ich wiederholt *a* spreche, so ist es nicht das Individuum *a*, sondern die Gattung *a*, welche in den verschiedenen Individuen wiederkehrt.]

[Upavarsha:] „Nein, sondern es ist ein Wiedererkennen „der Individuen. Ja, wenn man beim Sprechen, wie sonst „bei Individuen, z. B. bei Kühen, immer andere und andere „Buchstaben-Individuen vernähme, so würde das Wieder-„erkennen in den Gattungen seinen Grund haben; dem aber „ist nicht so; denn nur die Individuen der Buchstaben werden „beim Sprechen wiedererkannt, und [wenn einer das nämliche „Wort, z. B. «Kuh», wiederholt, so] nimmt man an, dafs er „zweimal das Wort «Kuh», nicht aber, dafs er zwei Worte „«Kuh» ausgesprochen habe.“

[Gegner:] „Aber die Buchstaben werden doch [wie oben „geltend gemacht] je nach der Verschiedenheit der Aussprache „als verschiedene vernommen; denn wenn man das Vorlesen „von Devadatta und Yajñadatta am Tone, durch das blofse „Hören unterscheiden kann, so kommt das daher, dafs man „einen Unterschied vernimmt.“ [Das Wiedererkennen eines Buchstaben mufs also ein solches der Species, nicht des je nach der Aussprache verschiedenen Individuums sein.]

[Upavarsha:] „Unbeschadet der genauen Bestimmtheit „des auf die Buchstaben sich beziehenden Erkennens, lassen „sich doch die Buchstaben [mehr] verbunden oder [mehr] ge-„trennt aussprechen; und sonach hat die verschiedene Auf-„fassung der Buchstaben in der Verschiedenheit des Aus-„sprechenden ihren Grund, nicht aber in der Natur der Buch-„staben. Ferner: auch der, welcher die Verschiedenheit in „die Individuen der Buchstaben [statt in die Art ihrer Aus-„sprache] verlegt, mufs, wenn eine Erkenntnis möglich werden „soll, [zunächst] Gattungen für die Buchstaben ansetzen und

„dann annehmen, dafs diese [Gattungen] durch fremde Ein-
„flüsse verschieden aufgefafst werden; und da ist doch die
„Annahme als einfacher vorzuziehen, dafs bei den Individuen
„der Buchstaben durch fremde Einflüsse die Auffassung der
„Verschiedenheit, durch ihre eigene Natur hingegen das
„Wiedererkennen derselben bedingt ist. Denn dadurch eben
„wird die Annahme, als läge eine Verschiedenheit in den
„Buchstaben, widerlegt, dafs ein Wiedererkennen derselben
„stattfindet."

[Gegner:] „Aber wie kann es geschehen, dafs der Laut
„*ga*, welcher doch einer ist, zugleich ein verschiedenartiger
„ist, wenn zur selben Zeit mehrere ihn aussprechen, und
„[ebenso] wenn er mit dem Akut, dem Gravis, dem Zirkumflex,
„mit dem Nasal, ohne Nasal ausgesprochen wird?"

[Upavarsha:] „Nun, diese Verschiedenheit der Auf-
„fassung wird nicht durch die Buchstaben, sondern durch den
„Ton *(dhvani)* veranlafst."

[Gegner:] „Was ist denn das, der Ton?"

[Upavarsha:] „Dasjenige, welches, wenn man aus der
„Ferne hört und den Unterschied der Buchstaben nicht auf-
„fafst, an das Ohr schlägt, und welches einen nahe Sitzenden
„veranlafst, die [in ihm selbst liegenden] Unterschiede wie
„Stumpfsinn und Scharfsinn den Buchstaben [die er hört] auf-
„zuhängen. Und an dieses [den Ton] knüpfen sich die
„Unterschiede der Betonung mit dem Akut usw., nicht an die
„eigene Natur der Buchstaben. Die Buchstaben aber werden
„[unabhängig vom Ton], sowie sie ausgesprochen werden,
„wiedererkannt. Nimmt man dies an, so haben die Wahr-
„nehmungen der Akzentuation eine Basis, im andern Falle
„nicht; denn was die Buchstaben betrifft, so werden sie nur
„wiedererkannt und sind [ein jeder von sich] nicht ver-
„schieden; man müfste also annehmen, dafs die Unterschiede
„der Akzentuation in ihrer Verbindung und Trennung lägen;
„Verbindung und Trennung aber sind nichts Wahrnehmbares,
„und man kann sich nicht auf sie stützen, um zur Erklärung
„der Unterschiede bei den Buchstaben stehen zu bleiben;
„folglich würden die Wahrnehmungen der Akzentuation usw.
„keine Basis haben [ohne Annahme des Tones]. — Auch

„darein darf man sich nicht verrennen, dafs, weil die Akzen-
„tuation verschieden ist, auch die zu erkennenden Buchstaben
„verschieden seien. Denn weil die eine Sache Spaltungen
„zeigt, darum braucht sie eine andere, nicht mitgespaltene,
„nicht auch zu zeigen: wie man denn z. B. deswegen, weil die
„Individuen unter sich verschieden sind, noch nicht annimmt,
„dafs auch die Gattung verschieden sei. Und da es somit
„möglich ist, aus den Buchstaben den Sinn zu erkennen, so
„ist die Hypothese des *Sphoṭa* unnötig."

[Gegner:] „Aber der *Sphoṭa* ist gar keine Hypothese,
„sondern ein Gegenstand der Wahrnehmung. Denn in der
„Erkenntnis *(buddhi)*, nachdem sie [verschiedene] Eindrücke
„durch Auffassen der einzelnen Buchstaben empfangen hat,
„leuchtet urplötzlich [der Sinn des Wortes] auf."

[Upavarsha:] „Dem ist nicht so: denn auch diese Er-
„kenntnis [des Sinnes des Wortes] bezieht sich auf die Buch-
„staben. Nachdem nämlich die Auffassung der einzelnen
„Buchstaben [z. B. des Wortes «Kuh»] der Zeit nach vorher-
„gegangen ist, so folgt ihnen diese einheitliche Erkenntnis
„*(buddhi)* — «Kuh», deren Gegenstand die Gesamtheit der
„Buchstaben und sonst nichts weiter ist."

[Gegner:] „Womit beweisest du das?"

[Upavarsha:] „Damit, dafs auch der so entstandenen
„Erkenntnis [«Kuh»] die Buchstaben *K* usw., nicht aber die
„Buchstaben *T* usw. anhaften; denn wenn der Gegenstand
„dieser Erkenntnis ein *Sphoṭa*, ein von den Buchstaben *K* usw.
„verschiedenes Ding wäre, so würden ebensowenig wie die
„Buchstaben *T* usw. auch die Buchstaben *K* usw. mit ihm
„etwas zu tun haben; dem aber ist nicht so; und darum
„ist diese einheitliche Erkenntnis [des Begriffes nicht ein
„*Sphoṭa*, sondern] nur *eine auf die Buchstaben sich beziehende*
„*Erinnerung*."

[Gegner:] „Aber wie ist es möglich, dafs die ver-
„schiedenen Buchstaben der Gegenstand einer einheitlichen
„Erkenntnis sind?"

[Upavarsha:] „Darauf erwidern wir: Auch ein Nicht-
„Einheitliches kann Gegenstand einer einheitlichen Erkenntnis
„sein, wie man ersieht an Beispielen wie: eine Reihe, ein

„Wald, ein Heer, zehn, hundert, tausend usw. Denn die Er-„kenntnis des Wortes «Kuh» als einer Einheit ist, indem sie „bedingt wird durch die Aussonderung des einen Sinnes in „den vielen Buchstaben, eine metaphorische *(aupacârikî)*, so wie „die Erkenntnis von Wald, Heer usw. es ist.“

[Gegner:] „Aber wenn die blofsen Buchstaben dadurch, „dafs sie in ihrer Gesamtheit in die Sphäre einer einheitlichen „Erkenntnis eintreten, das Wort ausmachten, so würde zwischen „Worten wie *jâ-râ* (die Liebhaber) und *râ-jâ* (der König), „*ka-pi* (der Affe) und *pi-ka* (der Kuckuck) ein Unterschied „nicht gemacht werden, denn es sind dieselben Buchstaben; „und doch geben sie in anderer Verbindung einen andern „Sinn.“

[Upavarsha:] „Darauf antworten wir: auch wenn eine „Betastung sämtlicher Buchstaben stattfindet, so können doch, „so wie Ameisen nur dann, wenn sie ihre Aufeinanderfolge „einhalten, zur Vorstellung einer Reihe werden, auch die Buch-„staben nur dann, wenn sie ihre Aufeinanderfolge einhalten, zur „Vorstellung des Wortes werden, [womit dem Einwande des „Gegners aber nur ausgewichen ist,] und darin, dafs, auch „bei Nicht-Verschiedenheit der Buchstaben, zufolge der Ver-„schiedenheit ihrer Reihenfolge eine Verschiedenheit der Worte „aufgefafst wird, liegt kein Widerspruch. Indem also be-„stimmte Buchstaben, in ihrer Reihenfolge usw. aufgefafst, „nach dem überlieferten Sprachgebrauche mit einem be-„stimmten, [durch sie] aufgefafsten Sinne verbunden sind, so „kommen sie, wiewohl in ihrem eigenen Gebrauche [Funktion] „als einzelne Buchstaben aufgefafst, sofort in der das Ganze „umtastenden Erkenntnis gerade als die und die zum Bewufst-„sein und übermitteln dadurch ohne Fehl den und den be-„stimmten Sinn. — Somit ist die Annahme, dafs die Buch-„staben [die Träger des Sinnes sind], die einfachere, wohin-„gegen die Annahme des *Sphoṭa* das Sinnfällige verläfst und „ein Übersinnliches hypostasiert, wobei angenommen wird, „dafs diese bestimmten Buchstaben, der Reihe nach aufgefafst, „den *Sphoṭa* offenbaren, und dieser *Sphoṭa* den Sinn offenbart, „was doch ziemlich schwierig ist. Zugegeben also, dafs die „Buchstaben, je nachdem man sie ausspricht, andere und

„wieder andere sind, so mufs man doch unweigerlich an-„nehmen, dafs als das, worauf sich das Wiedererkennen stützt, „ein Identisches in den Buchstaben vorhanden ist, und dafs „bei den Buchstaben die vorgesetzte Absicht, den Sinn mit-„zuteilen, in diesem Identischen übermittelt wird.“

Schlufsbemerkung. Die Wahrheit dürfte bei dieser Kontroverse in der Mitte liegen. Der Gegner hat Recht, sofern die Philosophie die Annahme der Begriffe (denn diese sind vernünftigerweise unter dem *Sphoṭa* zu verstehen) nicht entbehren kann, und Upavarsha hat Recht, sofern die Begriffe ihre Existenz nur in der Existenz der (vom Gedächtnisse festgehaltenen) Worte haben. Auch ist die Beziehung zwischen Begriff und Wort gewifs keine blofs äufserliche, konventionelle, sondern ursprünglich eine innere, organische; warum aber gerade diese Laute gerade diesen Begriff ausdrücken, das ist ein Problem, an welchem sich Philosophie, Sprachvergleichung und Physiologie bis jetzt vergebens abgearbeitet haben, und dessen Lösung doch die Wissenschaft nimmermehr aufgeben kann noch wird.

---

# XIV. Das Sâṅkhyam des Kapila.

## Vorbemerkungen.

Der Idealismus der ältesten Upanishad's hatte durch Akkommodation an das empirische Bewufstsein mehr und mehr eine realistische Färbung angenommen. Die alleinige Realität des Âtman liefs sich nicht mehr aufrecht halten, seitdem die *Avidyâ*, das Nichtwissen, welche uns statt des einen Âtman eine vielheitliche Welt vorgaukelt, zu einer dem Âtman gegenüberstehenden Substanz, der *Prakṛiti* oder Urnatur, sich verdichtet hatte. Vergebens protestierte noch die Çvetâçvatara-Upanishad 4,10 gegen den einreifsenden Realismus, indem sie die Prakṛiti für eine blofse Illusion, eine *Mâyâ* erklärte. Mehr und mehr trat diese *Avidyâ*, *Mâyâ*, *Prakṛiti* dem *Âtman* als ein selbständiges Wesen gegenüber.

Aber auch der Âtman, der ursprünglich das erkennende Subjekt in mir und damit der Inbegriff aller Realität gewesen war, hatte sich in zwei Wesenheiten, den einen höchsten Âtman und die vielen individuellen Âtman's oder Purusha's gespalten.

So war man zu drei Prinzipien, dem mehr und mehr als persönlicher Gott *(îçvara)* gefafsten höchsten Âtman, den vielen individuellen *Purusha*'s und der materiellen *Prakṛiti* gelangt. Oft fing man schon an, sich unter Beseitigung des höchsten Âtman mit den beiden letzten Prinzipien, der Prakṛiti und den in sie verstrickten Purusha's zu begnügen. Der Gärungsprozefs, der durch diese Zersetzung der alten Upanishadlehre veranlafst war, mag im wesentlichen in die letzten fünf Jahrhunderte

der vorchristlichen Zeit fallen. Ihm gehören schon einige der jüngsten Upanishad's, namentlich Çvetâçvatara und Maitrâyaṇa an. An diese schliefsen sich viele philosophische Texte im Mahâbhâratam (vor allem die Bhagavadgîtâ, Buch VI, Vers 830—1532 und der Mokshadharma, Buch XII, 6457—13943), wie auch die verwandten Partien im Gesetzbuche des Manu, Buch I und XII. Häufig wird in den genannten Texten die Philosophie überhaupt bezeichnet als *Sâñkhyam*, „die Reflexion", im Gegensatze und in häufiger Parallele mit einem andern Wege, welcher durch Vertiefung in das eigene Ich zum Prinzip alles Seins führt, und *Yoga*, „die Verinnerlichung", heifst. Sofern auch der Buddhismus dem durch die erwähnten Texte gekennzeichneten Gedankenboden entsprossen ist, kann man denjenigen Forschern zustimmen, welche im Buddhismus eine Popularisierung der Sâñkhyaphilosophie sehen. Versteht man hingegen unter Sâñkhyam das spätere philosophische System, zu dessen Darstellung wir jetzt schreiten wollen, so behalten wiederum diejenigen Recht, welche jede Abhängigkeit des Buddhismus von diesem sogenannten klassischen Sâñkhyam bestreiten, schon darum, weil dieses klassische Sâñkhyam wohl um mehrere Jahrhunderte jünger als der Buddhismus ist. Im übrigen ist sowohl die Entstehungszeit des klassischen Sâñkhyam wie auch die Art seiner Entwicklung aus jenem alten epischen Sâñkhyam in Dunkel gehüllt.

Die Tradition, welche den Erstgeborenen der Schöpfung, den persönlichen Brahmán, den *Hiraṇyagarbha* (Goldkeim), oder, wie er Çvet. Up. 5,2 heifst, „jenen erstgeborenen roten (d. h. goldenen) Weisen *(kapila ṛishi)*" unter dem Namen *Kapila* an die Spitze des Systems stellt, hat denselben Wert, wie wenn als Urheber des bekannten Gesetzbuches *Manu*, der Stammvater des Menschengeschlechtes, gilt. Auf sehr schwachen Füfsen steht auch, was Îçvarakṛishṇa, der älteste Vertreter des klassischen Sâñkhyam, über seine weitern Vorgänger Sâñkhya-Kârikâ Vers 70 berichtet:

> Dies höchste Läuterungsmittel hat der Weise [Kapila]
> Dem Âsuri aus Mitleid überliefert;
> Dann weiter Âsuri dem Pañcaçikha,
> Von dem die Lehre wurde ausgebreitet.

Was über Âsuri und Pañcaçikha wie auch über eine Anzahl anderer alter Sâñkhyalehrer berichtet wird, scheint völlig dem Mythus oder auch der Sage anzugehören, und nur so viel läfst sich aus Vers 72 der Kârikâ entnehmen, dafs sie ein umfangreicheres Werk, das *Shashṭitantram*, vorauszusetzen und dessen Inhalt in konzentriertester Gestalt und unter Weglassung der erläuternden Legenden und der polemischen Auseinandersetzungen zu reproduzieren scheint.

Das auf diesem Wege wohl schon in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung entstandene Werk, und somit das älteste und wertvollste Denkmal des klassischen Sâñkhyam ist die *Sâñkhya-Kârikâ*, welche in zweiundsiebzig Âryâstrophen mit bewunderungswürdiger Kürze und Präzision eine Darstellung des ganzen Systems liefert. Als ihren Verfasser bezeichnet sich Vers 71 Îçvarakṛishṇa, von dem wir nichts weiter wissen, als was er uns ebendort mitteilt, dafs nämlich das von ihm vorgetragene Lehrsystem nicht eigene Erfindung, sondern eine treue *(ârya)* Reproduktion einer überlieferten Lehre, wahrscheinlich nach dem genannten Shashṭitantram ist. Rätselhaft und noch weiterer Erklärung bedürftig ist eine eigentümliche Verwandtschaft der Sâñkhya-Kârikâ mit der Maitrâyaṇa-Upanishad, welche sich namentlich darin äufsert, dafs einzelne Redewendungen in beiden Texten nahezu übereinstimmen. Vgl. Maitr. 2,7: *prekshakavad avasthitaḥ, svasthaçca* mit Sâñkhya-K. 65: *prekshakavad avasthitaḥ, susthaḥ*; — Maitr. 3,2: *nibadhnâti âtmanâ âtmânam* mit Sâñkhya-K. 63: *badhnâti âtmânam âtmanâ prakṛitiḥ*; — Maitr. 3,3: *caturdaçavidham* mit Sâñkhya-K. 53; — Maitr. 5,1: *svârthe svâbhâvike'rthe* mit Sâñkhya-K. 56: *svârthe iva parârthe ârambhaḥ*; — Maitr. 6,10: *mahadâdyam viçesha-antam liñgam* mit Sâñkhya-K. 40: *mahad-âdi sûkshma-paryantam . . . liñgam*; — Maitr. 6,19: *liñgam nirâçrayam* mit Sâñkhya-K. 41: *nirâçrayam liñgam.*

Unter den Kommentaren zur Sâñkhya-Kârikâ sind hervorzuheben der des Gauḍapâda und der des Vâcaspatimiçra. Ersterer wird gewöhnlich mit Gauḍapâda, dem Verfasser der Kârikâ zur Mâṇḍûkya-Up., dem Lehrer des Govinda, des Lehrers des Çañkara (geb. 788 p. C.), identifiziert, wodurch seine Zeit sich bestimmen lassen würde. Indessen scheint es

mir, wie ich zu meiner Übersetzung dieser Kârikâ (Sechzig Upanishad's S. 574) auseinandergesetzt habe, undenkbar, dafs der Verfasser der strengmonistischen Mâṇḍûkya-Kârikâ zugleich jenen Kommentar zur Sâñkhya-Kârikâ verfafst haben könne. Der weitschweifige, *Sâñkhya-tattva-kaumudî* genannte Kommentar des Vâcaspatimiçra wird von Garbe, der ihn wohl etwas überschätzt, in das erste Drittel des 12. Jahrhunderts gesetzt.

Während die Sûtra's bei den übrigen orthodoxen Systemen die älteste Quelle bilden, so sind die in sechs Büchern vorliegenden Sûtra's zum Sâñkhyasystem, wiewohl sie sich für ein Werk des Kapila ausgeben, sehr sekundären Ursprungs und aus später Zeit. Sie werden weder von Çañkara (um 800 p. C.) noch von Mâdhava (um 1350 p. C.) oder irgendeinem andern ältern Autor zitiert, sind eine Kompilation, welche auf der Sâñkhya-Kârikâ und daneben auf andern, verlorenen Quellen beruht, und sind schon bemüht, die Sâñkhyalehre überall dem Vedânta anzunähern. Kommentiert sind die Sâñkhya-Sûtras namentlich von Aniruddha (um 1500 p. C.) und von Vijñânabhikshu (aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts), dessen sehr breiter, *Sâñkhya-pravacana-bhâshyam* genannter Kommentar Sâñkhyam und Vedânta zusammenbiegt und dabei beiden Gewalt antut. Wir werden bei unserer Darstellung, um sie auf eine feste Basis zu gründen, soviel wie möglich ausschliefslich aus der Sâñkhya-Kârikâ schöpfen, und wo wir genötigt sind, ihre Kommentare oder spätere Werke heranzuziehen, wird dies ausdrücklich bemerkt werden.*

* Seit Colebrookes Darstellung in den Miscellaneous Essays hat sich um die Sâñkhyaphilosophie niemand so verdient gemacht wie Richard Garbe durch seine zweimalige Darstellung des Systems (Die Sâñkhya-Philosophie, Leipzig 1894, und Sâṅkhyam und Yoga in Bühlers Grundrifs III, 4, Strafsburg 1896) sowie durch zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen der wichtigern Sâñkhyatexte. Unsere Darstellung unterscheidet sich von der seinigen wesentlich dadurch, dafs wir uns streng an den Standpunkt der Sâñkhya-Kârikâ halten und dadurch vielleicht ein einheitlicheres Bild der Lehre gewinnen werden, als es bei Heranziehung der verschiedenen spätern Texte möglich sein konnte.

Zunächst lassen wir die Sâñkhya-Kârikâ selbst in Text und Übersetzung, begleitet von den nötigen Anmerkungen, hier folgen, um sodann unsere Darstellung des Systems daran zu knüpfen. Die Einteilung der Sâñkhya-Kârikâ ist die folgende:

I. Einleitung, Vers 1—6.
II. Ontologie, Vers 7—21.
III. Psychologie, Vers 22—42.
IV. Pathologie, die Lehre von den Bhâva's, Vers 43—52.
V. Kosmologie, Vers 53—56.
VI. Eschatologie, Vers 57—68.
VII. Epilog, Vers 69—72.

# Die Sâñkhya-Kârikâ des Îçvara-kṛishṇa.

Übersetzt und erklärt.

## I. Einleitung.

### Vers 1—6.

a) Allgemeines, 1—3.

**1. Zweck der Erkenntnis.**

1. *duḥkha-traya-abhighâtâj jijñâsâ tad-apaghâtake hetau;*
*'dṛishṭe sâ apârthâ', cen? na! ekânta-atyantato 'bhâvât.*

Dreifacher Schmerzen Andrang weckt die Forschung
Nach Mitteln ihrer Abwehr. Sie bleibt nötig,
Auch wo ein Weg zur Abwehr wahrgenommen,
Weil er nicht ewig noch ausschliefslich ist.

Wörtlich: Aus dem Andrang der Dreiheit der Schmerzen [entspringt] die Forschung nach der sie abwehrenden Ursache. Meint ihr, diese [Forschung] sei unnötig, wenn eine [die Schmerzen abwehrende Ursache] ersehen worden (in der Wahrnehmungswelt vorhanden) sei, so antworten wir: Nein! Weil [einer solchen wahrgenommenen Abwehr des Schmerzes zwei Bestimmungen,] das Ausschliefsliche und das Ewige fehlen.

Das Sâñkhyasystem bekundet seinen sekundären Ursprung auch dadurch, dafs es als Motiv für die philosophische Forschung die Leiden des Daseins bezeichnet. In Indien wie in Griechenland wurzelt die Philosophie ursprünglich in dem

reinen Trieb nach Erkenntnis; so ist es bei den Vorsokratikern, bei Sokrates, Platon und Aristoteles, und so im wesentlichen in der Philosophie der vedischen Hymnen und der Upanishad's. Erst im spätern Verlaufe schwächt sich jener Durst nach Erkenntnis ab, und die Philosophie wird zu einem *remedium* (wie Seneca sagt), zu dem wirksamsten Heilmittel, um den Leiden des Lebens und Sterbens zu begegnen. So ist es in der nacharistotelischen Philosophie, namentlich bei den Stoikern, und so in der nachvedischen Philosophie, im Buddhismus und dem ihm verwandten Sâñkhyasystem.

Die dreifachen Schmerzen sind nach den Scholiasten 1. *âdhyâtmika*, aus uns selbst entspringende, 2. *âdhibhautika*, von andern Wesen uns zugefügte, und 3. *âdhidaivika*, vom Schicksal *(daivam)* über uns verhängte (vgl. Elemente der Metaphysik § 274). Die zweite Verszeile beantwortet einen Einwurf, welcher, wie das Wort *cen* = *cet* (gewöhnlich *iti cet*) beweist, in den drei ersten Worten erhoben wird: *dṛishṭe*, nämlich *hetau*, wenn eine Ursache der Hebung des Schmerzes „ersehen worden", d. h. in der Wahrnehmungswelt vorhanden ist, z. B. wenn jemandem ein besonders glückliches Lebensschicksal zuteil geworden ist, ist dann nicht „jene" *(sâ)* Forschung unnötig *(apârthâ)?* — Keineswegs! Weil einer solchen empirischen Freiheit vom Leiden zweierlei abgeht: sie ist nicht von ewiger Dauer *(atyanta)*, und sie ist nicht „ausschliefslich", *ekânta*, wörtlich „einseitig", das heifst wohl: sie bringt neben der erstrebten Schmerzlosigkeit ein positives Glück, welches den Zwecken der Sâñkhyalehre zuwider ist; ὁ σοφὸς τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ.

### 2. Nicht Religion, nur Philosophie führt zum Ziel.

2. *dṛishṭavad ânuçravikaḥ, sa hi aviçuddhi-kshaya-atiçaya-yuktaḥ, tad-viparîtaḥ çreyân, vyakta-avyakta-jña-vijñânât.*

> Wie Wahrnehmung genügt auch Schriftgebot nicht,
> Weil Schuld, Vergang und Übermafs bewirkend.
> Ein andres bess'res Mittel unterscheidet
> Entfaltung, Nichtentfaltung und Erkenner.

Wörtlich: Wie mit einer ersehenen [in der Wahrnehmungswelt vorhandenen Schmerzaufhebung] steht es mit einer durch

die Veda-Offenbarung *(anuçrava)* erreichten [als Lohn der Opferwerke nach dem Tode eintretenden; auch sie ist nicht genügend]; denn sie ist mit Unreinheit, Vergang und Übermafs verbunden. Dieser [Schmerzaufhebung] entgegengesetzt ist eine bessere durch Unterscheidung des Offenbaren, des Unoffenbaren und des Erkenners.

Die durch die vedische Religion für die Opferwerke nach dem Tode versprochene Schmerzaufhebung ist, ähnlich wie jene empirische, nicht genügend, aus drei Gründen: sie ist behaftet mit 1. Unreinheit, wegen des Tötens der Tiere beim Opfer, welches gegen das Gebot der *ahiṅsâ* (Nichtverletzung alles Lebenden) verstöfst, 2. Vergang, sofern der Schatz der guten Werke nach und nach im Jenseits durch den Genufs ihres Lohnes aufgebraucht wird, worauf die Seele zu einem neuen Erdendasein herabsteigen mufs, 3. Übermafs *(atiçaya)*, nicht, wie die Scholiasten, Gauḍapâda und Vâcaspatimiçra meinen, weil der Selige im Himmel mit Neid andere sehen mufs, die noch seliger als er sind, sondern weil die vedischen Werke zu viel bewirken, nämlich nicht nur die gewollte Schmerzlosigkeit, sondern darüber hinaus eine positive Beglückung, deren Verwerflichkeit schon Vers 1 angedeutet war (vgl. die Bemerkung Vâtsyâyana's oben S. 376). Dem religiösen Wege wird als besser entgegengesetzt der philosophische des Sâṅkhyasystems, welcher darin besteht, dafs man durch die Erkenntnis dazu gelangt, zu unterscheiden zwischen dem Offenbaren, d. h. der Erscheinungswelt, dem Unoffenbaren, d. h. der Prakṛiti, und dem Erkenner, d. h. dem Purusha, dem Subjekte des Erkennens. Diese Dreiheit wird im folgenden Verse zu den fünfundzwanzig Prinzipien der Sâṅkhyaphilosophie auseinandergelegt.

### 3. Die fünfundzwanzig Prinzipien.

3. *mûlaprakṛitir avikṛitir; mahad-âdyâḥ prâkṛiti-vikṛitayaḥ sapta; shoḍaçakas tu vikâro; na prakṛitir na vikṛitiḥ purushaḥ.*

Die Urerzeugerin ist unerzeugt;
Erzeugend und erzeugt vom Grofsen an
Sind sieben, sechzehn sind die blofs erzeugten;
Der Purusha ist nicht erzeugt noch zeugend.

Wörtlich: die Wurzelnatur ist keine Hervorbringung; vom Grofsen anfangend sind Hervorbringende und [zugleich] Hervorbringungen sieben; sechzehnfach hinwiederum ist das [blofs] Hervorgebrachte; weder hervorbringend noch Hervorbringung ist der Purusha.

So wie Scotus Erigena in seinem Werke *De divisione naturae* vier Klassen von Wesen unterscheidet, je nachdem sie *creant non creantur* oder *creantur et creant* oder *creantur non creant* oder *neque creant neque creantur*, ganz ebenso, jedoch ohne historischen Zusammenhang beider, verfällt unser Autor auf eine Vierteilung der Wesenheiten, welche hier wie bei Erigena die Vollständigkeit des Verfahrens verbürgt. Er unterscheidet 1. solche Wesenheiten, welche erschaffend aber unerschaffen sind: die Prakṛiti; 2. solche, welche erschaffen und erschaffend sind: Mahân (d. h. Buddhi), Ahaṅkâra und die fünf Tanmâtra's, zusammen sieben; 3. solche, welche erschaffen, nicht erschaffend sind: die fünf Bhûta's, das Manas und die elf Indriya's, zusammen sechzehn; 4. solche, welche weder erschaffen noch erschaffend sind: der Purusha.

### b) Die Erkenntnismittel, 4—6.

Der Behandlung seines Gegenstandes schickt der Autor eine Erörterung der Erkenntnismittel, wörtlich der „Mafsstäbe“ des Erkennens *(pramâṇa's)* voraus, weniger im Interesse der Sache, da im folgenden von dieser Erörterung kein nennenswerter Gebrauch gemacht wird, als vielmehr um den Erwartungen seiner indischen Leser zu genügen, welche an solchen theoretischen Diskussionen, auch wenn sie nur einen akademischen Wert hatten, ein besonderes Wohlgefallen empfanden. Es ist daher auch nicht weiter befremdlich, wenn von den drei im folgenden aufgestellten Erkenntnismitteln, Wahrnehmung, Folgerung und Offenbarung, das dritte für das System keine irgendwie eingreifende Bedeutung hat und, so wie die ihm entsprechende Götterwelt, nur anerkannt zu werden scheint, um die religiösen Gefühle zu schonen. Diesem vorsichtigen Auftreten hat es das Sâṅkhyasystem zu verdanken, dafs es, obwohl atheistisch, doch noch zu den sechs ortho-

doxen Systemen gerechnet wird, während nicht nur der Buddhismus, Jainismus und Materialismus, sondern auch die dem Vedânta nahestehenden vishṇuitischen und çivaitischen Systeme als heterodox betrachtet werden.

**4. Drei Arten der Pramâṇa's.**

4. *drishṭam, anumânam âptavacanaṃ ca, sarva-pramâṇa-siddhatvât,*
*trividhaṃ pramâṇam ishṭaṃ; prameya-siddhiḥ pramâṇâd' dhi.*

> Wahrnehmung, Folgerung und Mitteilung,
> Weil diese alle übrigen befassen,
> Sind dreifach nur die Mittel des Erkennens,
> Und nur durch diese ist beweisbar alles.

Wörtlich: Wahrnehmung, Folgerung und richtige Mitteilung, so wird, weil [mit diesen dreien] alle Erkenntnismittel erbracht sind, als dreifach das Erkenntnismittel angenommen, denn die Erbringung [alles] dessen, was zu beweisen ist, ist [nur] durch das [entsprechende] Erkenntnismittel möglich.

Während die verschiedenen Philosophenschulen bald mehr bald weniger als drei Pramâṇa's zählen, erkennt das Sâñkhyam deren drei an: 1. die Wahrnehmung *(pratyaksham)*, hier *drishṭam* genannt, 2. die Folgerung *(anumânam)*, welche aus dem Wahrgenommenen auf Nichtwahrgenommenes schliefst, 3. die richtige Mitteilung *(âptavacanam)*, unter der hier die Offenbarung des Veda verstanden wird. In den Zusätzen am Ende der beiden Verszeilen möchten wir, damit nicht beide Male dasselbe gesagt werde, den Sinn finden, dafs nicht mehr und nicht weniger als drei Pramâṇas angenommen werden dürfen, nicht mehr, *sarva-pramâṇa-siddhatvât*, weil alle Pramâṇa's mit diesen dreien erbracht sind, und nicht weniger, *prameya-siddhiḥ pramâṇâd dhi*, denn jedes zu Beweisende *(prameyam)* kann nur durch den ihm entsprechenden Beweis *(pramâṇam)* erbracht werden; daher keiner von den drei Pramâṇa's entbehrt werden kann, auch das dritte, die Schriftoffenbarung, nicht, sofern auch das Sâñkhyam zwar keinen Gott *(îçvara)*, aber doch die vedischen Götter *(devâḥ)*, von

denen wir nur durch Schriftoffenbarung wissen, als eine höhere Klasse von Wesen wenigstens der Theorie nach bestehen läfst (vgl. unten, Vers 53).

### 5. Erklärung der drei Pramâṇa's.

5. *prativishaya-adhyavasâyo drishṭam . trividham anumânam âkhyâtam;*
*tal liñga-liñgi-pûrvakam . âpta-çrutir âptavacanam ca.*

Die Wahrnehmung bleibt beim Objekte stehen.
Die Folgerung heifst dreifach, und sie setzt
Voraus ein Merkmal und den Merkmalsträger.
Mitteilung ist ein rechtverstand'nes Schriftwort.

Wörtlich: Das Stehenbleiben bei dem jedesmaligen Objekte heifst Wahrnehmung. Die Folgerung wird als dreifach gelehrt, und sie hat zur Voraussetzung ein Merkmal und den Träger des Merkmals. Die richtige Mitteilung besteht in einem richtigen (d. h. richtig verstandenen) Vedawort.

Der Vers erklärt die drei Erkenntnismittel: 1. *drishṭam* ist das Stehenbleiben bei dem jedesmaligen Objekte im Gegensatze zu *anumânam*, der Folgerung, welche über das wahrgenommene Objekt hinausgeht, um aus ihm Nichtwahrgenommenes zu erschliefsen. 2. Als eine solche Folgerung ist *anumânam* dreifach, a) *pûrvavat*, an das Vorhergehende sich haltend, der Schlufs von der Ursache auf die Wirkung, z. B. aus dem Heraufziehen von Wolken auf Regen; b) *çeshavat*, an das Nachfolgende sich haltend, der Schlufs von der Wirkung auf die Ursache, z. B. von dem Angeschwollensein der Flüsse in der Ebene auf Regen im Gebirge; c) *sâmânyato drishṭam*, die Erkenntnis aus der Gleichartigkeit, der Schlufs aus Analogie, z. B. wenn wir sehen, dafs Caitra (Caius) seinen Ort verändert, weil er sich bewegt, und aus Analogie damit schliefsen, dafs auch die Gestirne, da sie ihren Ort verändern, sich bewegen müssen. (Die Erklärung nach dem Kommentar zu Nyâya-Sûtra I, 5, da Gauḍ. verworren ist und Vâc. sich in Subtilitäten verliert, vgl. oben S. 367.) — Jedes *anumânam* setzt zweierlei voraus, erstlich ein *liñgam*, ein Merkmal, aus welchem ich folgere, und zweitens einen *liñgin*, den Träger des

Merkmals, dessen Existenz ich aus dem Merkmale erschliefse. So gelangt, um uns an das übliche Schulbeispiel anzuschliefsen, der einsame Wanderer an den Fufs eines Berges und überlegt, ob dort oben Menschen sein mögen, bei denen er Nahrung und Unterkunft finden wird. Da sieht er auf dem Berge Rauch aufsteigen und schliefst daraus, dafs auf dem Berge Feuer und mithin auch Menschen sich befinden werden. Hier ist der wahrgenommene Rauch das *liñgam*, das aus ihm erschlossene Feuer der *liñgin.* So sind in den oben angeführten Beispielen die Wolke, der angeschwollene Flufs, die Ortsveränderung der Sterne *liñgam*, und der bevorstehende Regen, der im Gebirge gefallene Regen und die Fortbewegung der Sterne der entsprechende *liñgin.*

### 6. Beschränkter Gebrauch des dritten Erkenntnismittels.

6. *sâmânyatas tu drishṭâd atîndriyâṇâm pratîtir anumânât,*
*tasmâd api ca asiddham paroksham âpta-âgamât siddham.*

> [Für alles Dunkle ist die Schrift nicht Quelle]
> Vielmehr erschliefst man auch das Unsichtbare
> Durch Folgern, nämlich durch Analogie,
> Und nur was auch durch diese nicht erreichbar,
> Das Transscendente, ruht auf Offenbarung.

Wörtlich: [Der Gebrauch des dritten Erkenntnismittels darf nicht auf alles Nichtwahrnehmbare ausgedehnt werden;] vielmehr erfolgt die Erkenntnis des über die Sinne Hinausliegenden durch *anumânam*, nämlich durch *sâmânyato drishṭam* [Analogie, welche die dritte Unterart des *anumânam* war]. Nur was auch durch dieses [die Analogie] nicht beweisbar ist, das Transscendente, wird aus richtiger [d. h. richtig verstandener oder angewandter] Schriftüberlieferung erwiesen.

Das Wort *tu* (vielmehr) deutet an, dafs hier eine Gegenbehauptung widerlegt wird. Diese besteht, wie wir abweichend von Vâc. annehmen, in der Behauptung, dafs alles, was nicht auf Wahrnehmung oder auf Folgerung aus Wahrgenommenem als seiner Ursache *(pûrvavat)* oder seiner Wirkung *(çeshavat)* beruhe, nur aus Schriftoffenbarung geschöpft werden könne. Dem ist nicht so, sagt unser Autor, vielmehr gibt es zwei

Arten von Übersinnlichem, die hier als *atîndriyam* und *paro-ksham* unterschieden werden. Die erste Art, das *Atîndriyam*, befafst Gegenstände, welche weder als *drishṭam* noch als *pûrva-vat* oder *çeshavat* der empirischen Realität angehören und doch derselben als unerläfsliche Voraussetzungen dienen. Von dieser Art sind namentlich die *Prakṛiti* und der *Purusha*. Diese werden durch die dritte Art des *Anumânam*, nämlich durch *Sâmânyatodrishṭam* erschlossen. Dieses, „das aus der Gleichartigkeit Ersehene“, ist nicht die Induktion, welche aus den einzelnen Fällen ein allgemeines Gesetz zu gewinnen sucht, sondern (wie vor Garbe auch jederzeit angenommen wurde) die Analogie, welche eine einzelne, aber nicht wahr-nehmbare Tatsache aus der Gleichartigkeit anderer Tatsachen erschliefst. So erschliefse ich aus der Tatsache, dafs meine Mitmenschen alle sichtbaren, körperlichen Merkmale mit mir gemein haben, die nicht wahrnehmbare Tatsache, dafs sie ebenso wie ich eine Seele, einen Purusha besitzen. Ebenso wird das Dasein der Prakṛiti durch Analogie erschlossen, wie sich in Vers 8 zeigen wird. — Nur dasjenige, was weder durch *drishṭam, pûrvavad anumânam, çeshavad anumânam*, noch endlich auch durch *sâmânyato drishṭam* erkennbar ist, das Transscendente *(paroksham)* mufs auf Kredit der vedischen Überlieferung *(âgama)* angenommen werden, diese aber mufs *âpta*, „richtig“, d. h. in richtiger Weise verstanden oder an-gewandt sein.

---

# II. Ontologie
## oder die Lehre von den drei Grundprinzipien: Vyaktam, Avyaktam und Purusha.

### Vers 7—21.

### a) Vyaktam und Avyaktam.

**7. Acht Gründe, aus denen eine Sache unerkennbar sein kann.**

7. *atidûrât, sâmîpyâd, indriya-ghâtân, mano-'navasthânât, saukshmyâd, vyavadhânâd, abhibhavât, samâna-abhihârâc ca.*

Zu grofse Ferne und zu grofse Nähe,
Der Sinne Störung, Unstetheit des Manas,
Feinheit, Dazwischentreten, Übertäubung,
Vermischung mit Gleichart'gem: das sind Gründe
[Durch welche etwas unerkennbar sein kann].

Als Beispiele für diese acht Gründe, aus denen eine Sache unerkennbar sein kann, führt Gauḍapâda folgende an:

1. Zu grofse Ferne: Personen in einem andern Lande.
2. Zu grofse Nähe: Die Salbe des Auges.
3. Störung der Sinne: Taubheit, Blindheit.
4. Unstetheit des Manas: Unaufmerksamkeit.
5. Feinheit: Die Feinteile von Rauch, Dunst, Feuchtigkeit, Nebel, wenn sie in der Luft zergehen.
6. Dazwischentreten: Gegenstände hinter einer Wand.
7. Übertäubung (wörtlich: Überwältigung): Die Sterne beim Tageslichte.

8. Vermischung mit Gleichartigem: Die einzelne Bohne, Wasserlilie, Myrobalanenfrucht, Taube, in einer Menge von dergleichen.

**8. Aus welchem dieser Gründe ist die Prakṛiti unerkennbar, und wie wird sie erkannt?**

8. *saukshmyât tad-anupalabdhir, na abhâvât; kâryatas tad-upalabdheḥ,*
*tac ca mahad-âdi kâryaṃ prakṛiti-virûpaṃ sarûpaṃ ca.*

Weil sie zu fein ist, ist sie unwahrnehmbar,
Nicht, weil sie nicht ist, denn sie wird ersehen
Aus ihrer Wirkung, die vom Grofsen anfängt,
Teils gleich, teils ungleich mit der Urnatur.

Wörtlich: Wegen ihrer Feinheit ist ihre [der Prakṛiti] Unwahrnehmbarkeit, nicht wegen ihres Nichtseins, weil sie wahrgenommen wird aus ihrer Wirkung; und diese Wirkung ist der Mahân und die folgenden [Ahaṅkâra, Tanmâtra's, Bhûta's, Manas und Indriya's], welche mit der Prakṛiti [einerseits] ungleichartig und [andererseits] gleichartig sind.

Inwiefern „die Wirkung", d. h. das *Vyaktam* mit der Prakṛiti ungleichartig ist, sagt Vers 10, inwiefern es mit ihr gleichartig ist, Vers 11. Vorher aber wird in Vers 9 das für die Sâṅkhyalehre wichtige Dogma begründet, dafs die Wirkung schon vor ihrem Ursprunge real vorhanden war *(sat-kârya-vâda)*, nämlich in Gestalt ihrer Ursache. Diese Lehre würde schon im gegenwärtigen Verse angedeutet werden, wenn man mit einer weniger beglaubigten Lesart *svarûpam* (eigene Wesenheit habend) statt *sarûpam* lesen wollte.

**9. Fünf Gründe dafür, dafs die Wirkung schon vor ihrem Ursprunge real vorhanden war, nämlich als Ursache.**

9. *asad-akaraṇâd, upâdâna-grahaṇât, sarva-sambhava-abhâvât,*
*çaktasya çakya-karaṇât, kâraṇa-bhâvâc ca sat kâryam.*

Was nicht ist, kann nicht werden, was geworden
Ist Stoff nur, und nicht alles kann entstehn,
Nur Könnendes bewirkt Gekonntes, folglich
War Wirkung, eh' sie war, schon da als Ursach'

Wörtlich: Weil, was nicht ist, auch nicht gemacht werden kann, weil [das Produkt nichts weiter als] den Stoff in sich enthält, weil nicht alles [Beliebige] entstehen kann, weil nur das, was dazu fähig ist, hervorbringen kann, wozu es fähig ist, und weil [das Produkt schon] in Gestalt seiner Ursache vorhanden war, — darum ist das Produkt [schon vor seinem Entstehen] ein seiendes.

Das Produkt (die Wirkung) ist nach dem Sâṅkhyasystem schon vor seinem Entstehen real vorhanden, sofern es schon in seiner Ursache präformiert liegt. So ist schon vor seinem Entstehen der Krug vorhanden als Ton, das Gewebe als die Fäden oder, um diesen indischen Beispielen ein modernes anzureihen, die Statue liegt schon fertig im Marmorblock und braucht nur herausgeholt zu werden. Für diesen Lehrsatz führt unser Vers fünf Gründe an, von denen der dritte mit dem vierten, der zweite mit dem fünften sich so nahe berührt, dafs die scharfe Abgrenzung gegen einander einige Schwierigkeit macht. Wir stellen des bessern Kontrastes wegen 3 mit 4 und 2 mit 5 zusammen. Die Wirkung *(kâryam)* ist seiend *(sat)*, auch bevor sie in die Erscheinung trat, aus folgenden Gründen:

1. weil ein Nichtseiendes sich nicht machen läfst, nach indischer Anschauung nicht Subjekt der Tätigkeit des Gemachtwerdens sein kann;

3. weil nicht alles, sondern immer nur Bestimmtes entstehen kann, nämlich das, was in der Ursache präformiert liegt;

4. weil nicht alles imstande ist, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen, sondern nur das, was zu dieser Hervorbringung befähigt ist;

2. weil das Produkt nur den Stoff, aus dem es besteht, in sich befafst, nur dieser Stoff selbst ist;

5. weil das Produkt schon vor seinem Entstehen in der Form seiner Ursache vorhanden war.

#### 10. Neun Unterschiede des Vyaktam (Offenbaren) und Avyaktam (Unoffenbaren).

10. *hetumad, anityam, avyâpi, sakriyam, anekam, âçritam, liṅgam, sâvayavam, paratantram Vyaktam: viparîtam Avyaktam.*

Bedingt, nicht ewig, überall nicht, tätig,
Vielheitlich, angelehnt, Merkmal, verbunden,
Abhängig, so ist das Entfaltete, —
Das Unentfaltete das Gegenteil.

Das *Avyaktam* (das Unoffenbare, Unentfaltete) ist die *Prakṛiti*, unter dem *Vyaktam* (Offenbarem, Entfaltetem) sind alle weitern Glieder der Emanation, *Buddhi*, *Ahaṅkâra*, *Tanmâtra*'s und *Bhûta*'s, *Manas* und *Indriya*'s, zu verstehen. Alle diese unterscheiden sich von dem *Avyaktam* in neun Punkten:

1. sie sind *hetumat*, verursacht, die Prakṛiti ist ursachlos;

2. sie sind *anityam*, nicht ewig, nur bis zur Erlösung die Seele begleitend, die Prakṛiti allein ist ewig;

3. sie sind *avyâpin*, nicht allgegenwärtig, an einen bestimmten Ort gebunden, die Prakṛiti ist die allgegenwärtige, in jedem Einzelwesen ganz vorhandene Urmutter der Wesen;

4. sie sind *sakriya*, tätig, d. h. bestimmte Funktionen übend, die Prakṛiti ist zwar allwirkend, aber doch ohne derartige Funktionen;

5. sie sind *aneka*, der Zahl nach viele, nämlich dreiundzwanzig in jedem Menschen, die Prakṛiti ist, obgleich allgegenwärtig, doch eine absolute Einheit;

6. sie sind *âçrita*, sich lehnend, nämlich auf die Prakṛiti, auf der sie ihrem ganzen Bestehen nach beruhen, während die Prakṛiti selbst auf nichts anderes gegründet ist;

7. sie sind *liṅga*, entweder (nach Gauḍ.) = *liṃ* + *ga* „vergänglich", nicht in Ewigkeit hinein, wie sie nach 2. nicht von Ewigkeit her sind, oder (nach Vâc.) sie sind „ein Merkmal", aus welchem auf die Prakṛiti als *liṅgin*, Träger des Merkmals, geschlossen wird;

8. sie sind *sa-avayava*, „verbindunghaft, verbunden", sei es mit ihren Funktionen (Gauḍ.) oder unter einander (Vâc.), während die Prakṛiti nicht mit ihren Produkten in Verbindung steht, sondern ihnen allen immanent ist;

9. sie sind *paratantra*, abhängig, nämlich jedes Glied der Entwicklung von dem vorhergehenden und im letzten Grunde alle von der Prakṛiti, welche allein von nichts anderm abhängt.

Die drei Eigenschaften *hetumat*, *âçritam*, *paratantram* berühren sich sehr nahe und scheinen sich zu einander zu verhalten wie Schöpfung, Erhaltung und Regierung.

**11. Sechs unterscheidende Eigenschaften des Vyaktam und Avyaktam vom Purusha.**

11. *triguṇam, aviveki, vishayaḥ, sâmânyam, acetanam, prasava-dharmi*
*Vyaktam, tathâ Pradhânam; tad-viparîtas tathâ ca Pumân.*

> Dreiguṇahaft, nicht unterscheidend, Objekt,
> Gemeinsam, unbewufst und zeugungsartig
> Sind die Produkte und die Urnatur,
> Beide im Gegensatz zum Purusha.

Im Gegensatze zu den neun Unterschieden zwischen Produkten und Prakṛiti haben beide sechs Bestimmungen gemeinsam, durch die sie sich vom Purusha unterscheiden:

1. beide sind *triguṇa*, da alles Gewordene sich als Produkt dreier Faktoren erweist, welche als solche aus der Prakṛiti stammen und deren Wesen ausmachen; der Purusha allein ist frei von den Guṇa's;

2. beide sind *avivekin*, „nicht scheidend", nämlich zwischen sich selbst und dem Purusha, welcher allein zum *Viveka*, der Unterscheidung seiner selbst von allem Objektiven, gelangen kann, worin eben die Erlösung besteht;

3. beide sind *vishaya*, Objekt, im Gegensatze zum Purusha, welcher nur Subjekt ist, womit freilich die vom Sâṅkhyam angenommene Vielheit der Purusha's im Widerspruch steht, wovon später;

4. beide sind *sâmânya*, gemeinsam; im Gegensatze zu meinem Purusha, welcher nur mir und nie einem andern eigen ist, breitet sich die objektive Welt vor allen gleichmäfsig aus und ist insofern ebenso wie die Prakṛiti, auf der sie beruht, allen Purusha's gemeinsam;

5. beide sind *acetana*, unbewufst, im Gegensatze zum Purusha; also nicht nur die Prakṛiti, trotz des ihr einwohnenden *sattvam*, sondern auch das Vyaktam, obgleich

*Buddhi*, *Manas* und *Indriya*'s ihm angehören, ist ohne die Durchleuchtung des Purusha ohne Bewufstsein (*cetanâ*);

6. beide sind *prasavadharmin*, zeugungsartig, die Prakṛiti, sofern sie zeugt, die folgenden Glieder der Evolution, sofern sie teils zeugen, teils gezeugt werden, im Gegensatze zum Purusha.

Die letzten Worte des Verses werden gewöhnlich erklärt: „Beiden entgegengesetzt (in bezug auf die sechs Eigenschaften Vers 11) und ebenso (wie die Prakṛiti, nämlich in bezug auf die Eigenschaften Vers 10) ist der Purusha.“ Aber ein solches, unbestimmtes Zurückweisen auf Vers 10, welches überdies nur auf einen Teil der dort genannten Eigenschaften der Prakṛiti zutreffen würde, da der Purusha nicht *eka* ist, ist sehr wenig wahrscheinlich. Eher könnte man, innerhalb des Verses 11 bleibend, hier den Gedanken finden, dafs dem Purusha nicht schlechthin alle die genannten fünf Eigenschaften abzusprechen sind, da auch er gewöhnlich *avivekin* ist und den *viveka* erst bei der Erlösung erlangt. — Besser als dies alles ist es, in *tathâ ca* einen Gegensatz zum vorhergehenden *tad* zu finden und zu übersetzen: „jenem (dem *vyaktam*) entgegengesetzt und ebenso [diesem, nämlich der Prakṛiti] ist der Purusha.“

**12. Erklärung der Vers 11 als Bestimmungen des Vyaktam und Avyaktam erwähnten Guṇa's nach Wesen, Zweck und Verrichtungen.**

12. *prîti-aprîti-vishâda-âtmakâḥ, prakâça-pravṛitti-niyama-arthâḥ*
*anyonya-abhibhava-âçraya-janana-mithuna-vṛittayaç ca guṇâḥ.*

Lust, Unlust, Stumpfheit als ihr Wesen habend,
Als Zweck Erleuchtung, Antrieb, Hemmung habend,
Sich gegenseitig unterdrückend, stützend,
Erzeugend und sich paarend sind die Guṇa's.

Die drei Guṇa's, von frühern als Qualitäten, von Garbe richtiger als Konstituenten aufgefafst, entsprechen etymologisch und sachlich am ersten unserm Ausdrucke „Faktor“. Der älteste für uns erreichbare Stammvater des Wortes dürfte *gaṇa*, „die Schar“, sein, davon *gaṇayati*, „zählen“; davon, durch Verdunkelung des *a*, *guṇayati*, „multiplizieren“; davon

*dviguna, triguna* usw., „zweifach“, „dreifach“, und von diesen erst *guna*, „der Faktor“, daher das Subsidiäre, Nebensächliche, der einzelne Faden im Strick, die Eigenschaft im Gegensatze zur Substanz als Hauptsache usw. — Es ist dem Sâñkhyam wesentlich, die Welt und alles in ihr als das Produkt der drei Faktoren *Sattvam, Rajas* und *Tamas* aufzufassen; daher diese Faktoren schon der Prakṛiti, wenn auch in unentfaltetem Zustande, einwohnen; die Prakṛiti ist nur, nach dem treffenden Ausdrucke des Çañkara, der Gleichgewichtszustand *(sâmya-avasthâ)* der drei Faktoren, aus dessen Störung die ganze entfaltete Welt sich entwickelt. Alle Dinge in der Welt sind das Produkt dieser drei Faktoren. Freilich werden sie dabei von einem streng subjektiven Standpunkte aus betrachtet, denn, wie unser Vers besagt, ist seinem Wesen nach *Sattvam* dasjenige an den Dingen, was mir Lust, *Rajas*, was mir Schmerz verursacht, und *Tamas* dasjenige, was nicht fähig ist, mich aus meiner Indolenz *(vishâda)* aufzurütteln. Darum ist, wie der Vers weiter sagt, der Zweck des *Sattvam*, mich zu erhellen, in eine aufgeräumte, sonnige Stimmung zu versetzen, der Zweck des *Rajas*, vermöge des ihm einwohnenden Unbehagens, mich anzutreiben, der Zweck des *Tamas*, vermöge der ihm wesentlichen Indolenz meine Tätigkeit zu hemmen. Zu einander verhalten sich, wie die zweite Vershälfte besagt, die Guṇa's so, daſs sie im Kampfe ums Dasein sich gegenseitig überwältigen, unterstützen, hervorrufen und mit einander verbinden.

### 13. Eigenschaften der Guṇa's.

13. *sattvam laghu prakâçakam ishṭam, upastambhakam calam ca rajaḥ, guru varaṇakam eva tamaḥ: pradîpavac ca arthato vṛittiḥ.*

Das Sattvam gilt als leicht und als erhellend,
Das Rajas als antreibend und beweglich,
Das Tamas gilt als schwer und niederhaltend.
Wie eine Lampe wirken sie zum Zweck hin.

Nachdem der vorige Vers das Wesen *(âtman)* und den Zweck *(artha)* der drei Guṇa's bestimmt hat, folgen jetzt die Eigenschaften derselben. Wir fassen beides zusammen:

1. Das *Sattvam* (Güte) ist seinem Wesen nach dasjenige in den Dingen, was in uns Zufriedenheit *(prîti)* erregt; es ist leicht (nicht lastend) und aufhellend, und Aufhellung ist sein Zweck;

2. das *Rajas* (Leidenschaft) ist dasjenige in den Dingen, was in uns Unzufriedenheit *(aprîti)* erregt; es ist antreibend und (um dieses zu sein, selbst) beweglich, und Antrieb ist auch sein Zweck;

3. das *Tamas* (Finsternis) ist dasjenige in den Dingen, was uns in Indolenz *(vishâda)* beläfst; es ist schwer (unsere Gemütsregungen niederhaltend) und hemmend, und dieses Hemmen ist sein Zweck.

Das Auffallende an dieser Theorie besteht darin, dafs die drei psychischen Faktoren Zufriedenheit, Unzufriedenheit und Gleichgültigkeit hier in die Dinge der Aufsenwelt verlegt werden und deren ganzes, schon der Prakṛiti einwohnendes Wesen ausmachen, wobei die Tatsache, dafs derselbe Gegenstand dem einen Zufriedenheit, dem andern Unzufriedenheit und einem dritten Gleichgültigkeit verursacht, nicht genügend zu ihrem Rechte kommt. Aber im Sâṅkhyasystem ist jeder Purusha von einer eigenen Welt umgeben, welche aus dem ihn umfangenden psychischen Apparate (Buddhi, Ahaṅkâra, Tanmâtra's) für ihn speziell hervorwächst. Nimmt man mit dem spätern Sâṅkhyam (in der Kârikâ tritt dieser Gedanke noch nicht deutlich hervor) eine allen gemeinsame Aufsenwelt an, so mufs man sich damit helfen, dafs alle drei Guṇa's jedem Dinge einwohnen, welches dem einen diese, dem andern jene, ja auch mir selbst heute diese und morgen jene Seite zukehrt. — Die letzten Worte des Verses vergleichen, wie es scheint, Sattvam, Rajas und Tamas mit Flamme, Öl und Docht einer Lampe, und dieser Vergleich wird wohl nicht unerheblich mitgewirkt haben, um die Guṇalehre in der Philosophie einzuführen und zu erhalten.

**14. Nachweis der übrigen Vers 11 genannten Eigenschaften** *(avivekin, vishaya, sâmânya, acetana, prasavadharmin)* **erstens für das Vyaktam, zweitens für das Avyaktam.**

14. *aviveki-âdeḥ siddhis traiguṇyât, tad-viparyaya-abhâvât; kâraṇa-guṇa-âtmakatvât kâryasya, avyaktam api siddham.*

Weil aus drei Guṇa's und nichts sonst bestehend,
Sind sie nicht unterscheidend und so weiter.
Weil das Produkt der Ursach' gleich an Wesen,
Ist aus ihm auch die Urnatur bestimmbar.

Wörtlich: Der Beweis dafür, dafs *avivekin* und die folgenden [Vers 11 aufgezählten Eigenschaften, also: *avivekin*, nicht unterscheidend, *vishaya*, Objekt, *sâmânya*, gemeinsam, *acetana*, unbewufst und *prasavadharmin*, zeugungsartig, dem Vyaktam zukommen], folgt daraus, dafs es [das Vyaktam] *triguṇam*, dreiguṇahaft, ist, und dafs [einem dreiguṇahaften] das (kontradiktorische) Gegenteil jener [fünf Eigenschaften, also die Eigenschaften: unterscheidend, Subjekt, nicht gemeinsam, bewufst, nicht zeugungsartig zu sein] nicht zukommt; daraus, dafs die Wirkung dieselben Eigenschaften hat wie die Ursache, ist auch das Avyaktam [als jene Eigenschaften, *avivekin* usw. besitzend] erwiesen.

Die erste Vershälfte besagt einfach nur, dafs die den Purusha charakterisierenden Eigenschaften, unterscheidend, Subjekt, individuell, geistig und zeugungslos zu sein, keinem Dreiguṇahaften, folglich auch nicht dem Vyaktam zukommen. Die zweite Vershälfte spricht die genannten fünf Eigenschaften des Vyaktam auch dem [seiner Existenz nach schon Vers 8 *kâryatas tad-upalabdheḥ* aus dem Vyaktam erschlossenen] Avyaktam zu, weil die Wirkung dieselben Eigenschaften habe wie die Ursache, was, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, allerdings mit Vers 10 in Widerspruch steht.

Statt *aviveki-âdeḥ siddhis* lesen manche *aviveki-âdiḥ siddhas*, was auf dasselbe hinausläuft, wenn man zu dem Adjektivum *aviveki-âdiḥ* ein Wort wie *gaṇaḥ* ergänzt.

**15. Gründe dafür, dafs das Avyaktam Ursache ist und**
**16. Art, wie sich dasselbe manifestiert.**

15. *bhedânâṃ parimâṇât, samanvayât, çaktitaḥ pravritteç ca,*
*kâraṇa-kârya-vibhâgâd, avibhâgâd vaiçvarûpasya*

16. *kâraṇam asti avyaktam. pravartate triguṇataḥ samudayâc ca,*
*pariṇâmataḥ salila-vat, pratipratiguṇa-âçraya-viçeshât*

15. Weil alles Einzelne begrenzt, weil es
Gleichartig, weil's aus einer Kraft hervorgeht,
Weil Ursache und Wirkung nicht gleichartig,
Gleichartig aber alles Weltsein ist,

16. Drum mufs als Ursach' das Avyaktam gelten.
Durch die drei Guṇa's, durch Gesamtentwicklung
Wirkt es sich aus, wie Wasser sich umwandelnd,
Je nach verschied'nem Stützen auf die Guṇa's.

Der erste Vers beweist, dafs die Weltursache nicht in irgendeinem Vyaktam, sondern in dem Avyaktam gesucht werden mufs, aus vier Gründen:

1. *bhedânâṃ parimâṇât*, die Einzeldinge eignen sich nicht zur Weltursache, weil sie begrenzt sind, die Weltursache aber unbegrenzt sein mufs;

2. *samanvayât*, wegen der Analogie; alles Entwickelte ist als solches analog und daher zur Weltursache nicht tauglich;

3. *çaktitaḥ pravritteḥ*, weil alle Einzeldinge aus einer Kraft hervorgehen, können sie nicht diese Kraft selbst sein;

4. *kâraṇa-kârya-vibhâgâd, avibhâgâd vaiçvarûpasya*, weil alle Einzeldinge, deren Summe das Universum *(vaiçvarûpam)* ausmacht, alle gleichartig, sekundär, entstanden sind, darum kann keines von ihnen die Weltursache sein, denn diese ist von allen ihren Erscheinungen verschieden.

Die weitern Worte schildern die Art, wie die Weltursache sich zur Welt entwickelt. Sie entwickelt sich vermöge der drei Guṇa's, die aus ihrem Gleichgewichtszustand heraustreten, und *samudayât*, wörtlich „vermöge einer Co-Evolution", nämlich der drei Guṇa's. Die Umwandlung der Guṇa's in die Einzeldinge geht dabei nur so weit wie die des Wassers, welches immer Wasser bleibt, auch wenn es in Eis oder

Dampf sich umwandelt. Hierbei stützt sich die sich entfaltende Natur in verschiedener Weise bald auf diesen, bald auf jenen der drei Guṇa's.

### b) Der Purusha.

#### 17. Gründe für die Existenz des Purusha.

17. *saṃghâta-para-arthatvât, triguṇa-âdi-viparyayâd, adhishṭhânât purusho'sti bhoktṛi-bhâvât, kaivalya-artham pravṛitteç ca.*

Als der, für den das Aggregat besteht,
Als Gegenspiel der Guṇa's, als Regierer
Mufs sein der Purusha, auch als Geniefser,
Und weil der Weltgang auf Loslösung abzweckt.

Der Purusha ist zwar als Subjekt des Erkennens in uns nie wahrnehmbar, nie als Objekt gegeben, aber seine Existenz ergibt sich aus folgenden fünf Gründen:

1. *saṃghâta-para-arthatvât*, „weil ein Aggregat um eines andern [Nichtaggregates] willen da ist"; alles Objektive ist ein Aggregat aus den drei Guṇa's; als solches setzt es einen andern voraus, um dessen willen es aggregiert worden ist;

2. *triguṇa-âdi-viparyayâd*, „weil [die in Vers 11 genannten Eigenschaften] *triguṇa* usw. [dreiguṇahaft, nicht unterscheidend, Objekt, gemeinsam, unbewufst, zeugungsartig] ein Gegenspiel haben müssen", indem z. B. ein Objekt nichts ist ohne ein gegenüberstehendes Subjekt;

3. *adhishṭhânât*, „weil ein Vorsteher sein mufs", der bei der ganzen Weltentwicklung als derjenige, für den sie stattfindet, an ihrer Spitze steht;

4. *bhoktṛi-bhâvât*, „weil ein Geniefser sein mufs"; alles besteht aus den drei Guṇa's, diese sind ihrem Wesen nach Lust, Schmerz und Apathie, und dieses ihr Wesen setzt einen Empfindenden von Lust, Schmerz und Apathie voraus;

5. *kaivalya-artham pravṛitteḥ*, „weil die Weltentwicklung stattfindet um der Erlösung willen", nämlich der Erlösung von Lust, Schmerz und Apathie; und da diese das Wesen alles objektiven Seins ausmachen, so mufs es ein von ihm und den Guṇa's Verschiedenes geben, welches von ihnen losgelöst werden kann. Dieses ist der Purusha.

**18. Gründe für die Vielheit der Purusha's.**

18. *janma-maraṇa-karaṇânâṃ pratiniyamâd, ayugapat pravṛitteç ca purusha-bahutvaṃ siddhaṃ, traiguṇya-viparyayâc ca eva.*

Weil einzeln sind Geburt, Tod und Organe
Und weil sie einzeln sich betätigen nur,
Sind in der Vielheit Purusha's vorhanden;
Auch weil sie der Dreiguṇawelt entgegen.

Die Vielheit der Purusha's ergibt sich aus drei Gründen: 1. *janma-maraṇa-karaṇânâṃ pratiniyamâd*, „weil Geburt, Tod und Organe einzeln verteilt sind"; gäbe es nur einen Purusha, so gäbe es auch nur ein Wesen, welches geboren wird, stirbt und Organe hat, was der Erfahrung widerspricht; 2. *ayugapat pravṛitteç ca*, „und weil die Betätigung nicht gleichzeitig erfolgt", weil die Organe, wie die Erfahrung zeigt, bei dem einen tätig sind, während sie bei dem andern ruhen; 3. *traiguṇya-viparyayâc ca eva*, „und eben auch wegen des Gegensatzes gegen das Dreiguṇahafte", d. h. gegen Vyaktam und Avyaktam, welche nach Vers 11 *sâmânya*, „allen gemeinsam" sind; *viparyaya* in unserm Verse weist auf das dort gebrauchte *viparîta* zurück, daher das Wort *eva*. Wir müssen daher die Auffassung beider Kommentare „und wegen der Verschiedenheit der drei Guṇa's", von denen bald der eine, bald der andere in einem Individuum überwiege, für falsch halten, denn *traiguṇyam* heifst nicht „die drei Guṇa's", sondern „das Dreiguṇaartige", und *viparyaya* ist nicht soviel wie *viçesha*, sondern soviel wie *viparyâsa* im folgenden Verse, durch welches es wieder aufgenommen wird.

**19. Warum dem Purusha *avivekin* usw. (Vers 11) abzusprechen.**

19. *tasmâc ca viparyâsât siddhaṃ sâkshitvam asya purushasya kaivalyaṃ mâdhyasthyaṃ drashṭṛitvam akartṛibhâvaç ca.*

Und wegen dieser Gegensätzlichkeit
Ist dieser Purusha ein blofser Zeuge,
Ist absolut und völlig unbeteiligt,
Reines Subjekt und ohne Tätigkeit.

Wie aus dem *traiguṇyam* für das Vyaktam nach Vers 14 *avivekin*, *vishaya*, *sâmânya*, *acetana*, *prasavadharmin* (Vers 11)

folgte, so folgen aus dem *traiguṇya-viparyaya* Vers 18 für den Purusha andere fünf Bestimmungen, welche, wenn auch nicht ganz genau, den genannten entsprechen.

1. Das Vyaktam war *aviveki*, der Purusha besitzt *kaivalyam*, Loslösung, infolge des eingetretenen *viveka* (der erlösenden Erkenntnis);

2. das Vyaktam war *vishaya*, Objekt, dem Purusha kommt *sâkshitvam*, das Zuschauersein, Subjektsein zu;

3. das Vyaktam war *sâmânyam*, gemeinsam, im Gegensatze zu dem *mâdhyasthyam*, Unbeteiligtsein (wörtlich: dem Stehen in der Mitte zwischen den Parteien) des Purusha;

4. das Vyaktam war *acetanam*, ungeistig, der Purusha ist der *drashṭṛi*, der Sehende;

5. das Vyaktam war *prasavadharmin*, zeugungsartig, der Purusha ist *akartṛi*, nicht tätig.

### 20. Folgen der Verbindung von Purusha und Liñgam für beide.

20. *tasmât tat-saṃyogâd acetanaṃ cetanâvad iva liñgam,*
*guṇa-kartṛitve ca, tathâ kartâ iva bhavati udâsînaḥ.*

> Darum durch die Verbindung mit ihm wird
> Das ungeistige Liñgam gleichsam geistig,
> Und, obwohl nur die Guṇa's Täter sind,
> Wird er, der müfsige, gleichsam zum Täter.

Im Vedânta ist der Purusha oder, wie er dort heifst, der Âtman, das allein Reale und nur von dem täuschenden Blendwerk der vielheitlichen Welt wie von einem Nebel umgeben, welcher verschwindet, sobald die Sonne der Erkenntnis aufgeht. Im Sâñkhyam hat sich dieser Nebel zur Prakṛiti verdichtet, in welche der Purusha verstrickt ist, und von welcher er durch die Erkenntnis frei wird, ohne dafs man begreift, wie er in diese Verstrickung geraten ist, und wie er aus ihr, wenn sie anders eine reale sein soll, durch die blofse Erkenntnis erlöst werden kann. — Das aus der Prakṛiti stammende Liñgam, welches mit dem Purusha verbunden ist, besteht aus *Buddhi*, *Ahañkâra*, *Manas* und *Indriya*'s, *Tanmâtra*'s und den Feinteilen der *Bhûta*'s. Infolge dieser Verbindung wird das ungeistige Liñgam „gleichsam" geistig,

und der seinem Wesen nach tatlose Purusha wird dadurch „gleichsam“ zum Täter. Dieses zweimalige „gleichsam“ ist die Achillesferse des Sâṅkhyasystems und der Inbegriff der Unklarheit, welche demselben anhaftet. Vergebens sind spätere Schriftsteller bemüht, die Verbindung zwischen Purusha und Liṅgam begreiflich zu machen durch die Theorie der doppelten Spiegelung, indem einerseits das Liṅgam in dem Purusha, andererseits der Purusha in dem Liṅgam sich widerspiegeln soll. Auch dieses Bild macht die Sache nicht klarer. Ist die Spiegelung keine reale Verbindung, so reicht sie nicht aus, um die Leiden des Daseins zu erklären, ist sie eine reale Verbindung, so genügt die Erkenntnis seiner Verschiedenheit nicht, um den Purusha aus ihr zu lösen.

### 21. Zweck der Verbindung von Purusha und Prakṛiti.

21. *purushasya darçana-artham, kaivalya-artham, tathâ-pradhânasya, paṅgu-andha-vad, ubhayor api saṃyogas, tat-kṛitaḥ sargaḥ.*

Den Purusha zum Sehenden zu machen
Der Prakṛiti, und ihn von ihr zu lösen,
Verbünden, wie der Lahme und der Blinde,
Die beiden sich, daraus entsteht die Schöpfung.

Während *saṃyoga* im vorigen Verse die Verstrickung des Purusha in die Prakṛiti als letzten Grund des Unheils bedeutete, wird jetzt dasselbe Wort gebraucht, um das Bündnis zu bezeichnen, welches Prakṛiti und Purusha eingehen, um jenes Unheil zu beseitigen, indem sie die ursprüngliche Verstrickung heben. Um dem Purusha zum Schauen der Prakṛiti und weiterhin *(tathâ)* zur Loslösung von ihr zu verhelfen, verbünden sich Prakṛiti und Purusha wie der starke Blinde und der sehende Lahme, und daraus entspringt die Schöpfung. Das Bild, so ansprechend es ist, hilft doch nicht, das Dunkel aufzuhellen. Der Purusha kann nicht wie der sehende Lahme mittätig sein, den rechten Weg zu finden, und die Prakṛiti, wenn sie ohne Erkenntnis sein soll, ist auch nicht fähig, vom Purusha eine Direktive zu empfangen.

# III. Psychologie
## oder die Lehre von dem Hervorgehen des psychischen Komplexes (Liṅgam) aus der Prakṛiti.
## Vers 22—42.

### 22. Hervorgehen des Mahân usw. aus der Prakṛiti.

22. *prakṛiter mahâṅs, tato 'haṅkâras, tasmâd gaṇaç ca shoḍaçakaḥ, tasmâd api shoḍaçakât pañcabhyaḥ pañca bhûtâni.*

> Aus Prakṛiti entspringt zunächst der Grofse,
> Aus ihm der Ichmacher, aus dem die sechzehn.
> Und unter diesen sechzehn sind es fünf,
> Aus denen die fünf Elemente werden.

Aus der Prakṛiti geht hervor die Buddhi oder, wie sie hier heifst, der Mahân; dieser Ausdruck findet sich zuerst Kâṭh. Up. 3,10. 6,7 als *mahân âtmâ*, welcher dort noch um eine Stufe höher als die Buddhi steht, während er im Sâṅkhya-system völlig mit ihr synonym ist. Das häufige Vorkommen der Stammform in *mahad-âdi* hat dazu verleitet, von einem Mahad als Neutrum zu sprechen. Aber in den wenigen Stellen, wo, wie in unserm Verse, das Genus bestimmbar ist, findet sich unseres Wissens stets das Maskulinum *mahân*. (Wo einmal *mahad* allein vorkommt, ist *tattvam* hinzuzudenken.) Aus diesem *mahân*, d. h. aus der Buddhi, dem kosmischen Intellekte, stammt der Ahaṅkâra, der Ichmacher, das Prinzip der Individuation; aus ihm „die sechzehnfache Schar", d. h. einerseits das Manas mit den zehn Indriya's, andererseits die fünf Tanmâtra's und aus diesen fünfen die fünf Bhûta's. Die folgenden Verse erklären diese Begriffe im einzelnen.

### 23. Erklärung der Buddhi (des Mahân).

23. *adhyavasâyo buddhir; dharmo jñânaṃ virâga' aiçvaryam, sâttvikam etad rûpaṃ; tâmasam asmâd viparyastam.*

Entscheidung ist die Buddhi; Pflicht, Erkenntnis,
Entsagung, Herrschaft, diese vier an ihr
Sind sattvam-artig, ihre Gegenteile
Bestehn aus ihrem Anteil an dem Tamas.

Da erst mit dem Ahaṅkâra, „dem Ichmacher", das Prinzip der Individuation eintritt, so ist Buddhi vermöge ihrer Stellung in der Evolutionsreihe zunächst nichts Individuelles, sondern der Weltintellekt, die vernünftige Anordnung des Weltganzen, wie sie Voraussetzung jeder Einzelexistenz ist (der Brahmán, der Hiraṇyagarbha des Vedântasystems). Hierauf deutet auch der andere Name *Mahân*, ursprünglich *mahân âtmâ*, der grofse, die Welt durchdringende Âtman. Aber charakteristisch für das Sâṅkhyasystem und schon durch die Identifikation von Mahân und Buddhi bezeichnet ist die Auffassung, dafs die Buddhi nicht blofs kosmischer Intellekt ist, sondern zugleich als psychischer Faktor in das Liṅgam hereinbezogen wird. Im letztern, psychischen Sinne steht die Buddhi im Gegensatze zum Manas. Das Manas hat zwei Funktionen: 1. Vorstellungen zu bilden, 2. Entschlüsse zu formen. Im Gegensatze dazu ist das Wesen der Buddhi (nach der psychischen Seite hin) 1. die fertige Vorstellung, 2. die Willensentscheidung. Beides wird durch das Wort *adhyavasâya* (wörtlich: Feststellung) bezeichnet. Wie alles, was aus der Prakṛiti stammt, hat auch die Buddhi teil an Sattvam, Rajas, Tamas. Sofern sie aus dem Sattvam stammt (ihrem *sâttvikaṃ rûpam* nach), ist sie *dharma*, Erfüllung der religiösen Pflicht, *jñânam*, Erkenntnis, *virâga*, Freiheit von Leidenschaften, *aiçvaryam*, Gottherrlichkeit, wie diese sich durch den Besitz übernatürlicher Kräfte (der sogenannten *siddhi*'s) bekundet. Sofern die Buddhi aus dem Tamas stammt, ist sie *adharma*, *ajñânam*, *avirâga*, *anaiçvaryam*. Der Beitrag, welchen das Rajas zum Wesen der Buddhi liefert (und ohne den Durchgang durch die Buddhi könnte das Rajas nicht in die folgenden Stufen, Ahaṅkâra usw., gelangen), wird in unserm Verse übersehen, wodurch ein

Widerspruch zu Vers 45 entsteht, wo ausdrücklich *râga* (= *avirâga*) als rajas-artig bezeichnet wird. Weiteres dort.

**24—25. Erklärung des Ahañkâra; seine Nachkommenschaft.**

24. *abhimâno 'hañkâras; tasmâd dvividhaḥ pravartate sargaḥ: ekâdaçakaç ca gaṇas, tanmâtraḥ pañcakaç ca eva.*

Aufsichbeziehung ist der Ahañkâra,
Zweifach ist die aus ihm entsprung'ne Schöpfung;
Die eine ist die Schar der elf Organe,
Aus den fünf Reinstoffen besteht die andre.

Empirisch kennen wir den Intellekt nur als eine organische Funktion individueller Wesen; in diesem Sinne ist der Intellekt bedingt durch die Individualität. — Andererseits ist die Vielheit der Individuen nur möglich durch die Ausbreitung der Welt in Raum und Zeit. Diese Ausbreitung aber setzt voraus einen ausbreitenden Intellekt; in diesem Sinne ist die Individualität bedingt durch den Intellekt. Im richtigen Gefühle dieser (nur scheinbar sich widersprechenden) Lage der Sache unterscheidet der Vedânta und ihm folgend das Sâñkhyam den individuellen Intellekt (das empirische Subjekt des Erkennens) und den universellen Intellekt (das transscendentale Subjekt des Erkennens), welcher letzterer die Voraussetzung der Individualität ist. Daher entspringt erst aus der kosmischen Buddhi der Ahañkâra, wörtlich: „der Ichmacher", d. h. das Prinzip der Individuation, von welchem Manas und Indriya's, d. h. der individuelle Intellekt, abhängen. Aber befremdlich im Sâñkhyasystem und nur aus seiner (oben I, 2, S. 216 fg. dargelegten) Genesis erklärbar ist es, wenn die Buddhi neben ihrer kosmischen Bedeutung doch auch wiederum als psychischer Faktor dem Liñgam einverleibt wird, wo ihr dem Manas gegenüber die Vers 23 beschriebene sekundäre Stellung zukommt (der *adhyavasâya* der Buddhi ist sekundär gegenüber dem *sañkalpa* des Manas), während, nach der Evolutionsstufe zu urteilen, die Buddhi ursprünglicher als das Manas, das Festhalten der Vorstellungen und Willensentschlüsse ursprünglicher als das Bilden derselben sein müfste. — Zwischen Buddhi und Manas steht der Ahañkâra, dessen

Funktion der *abhimâna* (von *abhi* + *man* auf etwas hindenken, seine Absicht auf etwas richten), die „Aufsichbeziehung", die Betrachtung der Dinge nicht mehr rein objektiv, sondern unter dem Gesichtswinkel der persönlichen Interessen und Absichten ist. In der Tat ist der wahre Unterschied zwischen universellem und individuellem Intellekte nur der, dafs letzterer die Dinge nicht mehr rein objektiv, sondern unter dem Gesichtspunkte des *abhimâna*, d. h. des individuellen Interesses betrachtet.

Aus dem Ahaṅkâra (dem individuellen Willen), welcher alles in der Färbung des *abhimâna* (des darauf gerichteten Interesses) betrachtet, entspringen einerseits die elf Organe der Erkenntnis, andererseits die fünf *Tanmâtra*'s oder Reinstoffe, im Gegensatze zu den fünf *Bhûta*'s oder groben Elementen, wie weiter zu zeigen sein wird.

25. *sâttvika' ekâdaçakaḥ pravartate vaikṛitâd ahaṅkârât;*
*bhûta-âdes tanmâtraḥ, sa tâmasas; taijasâd ubhayam.*

Der Ichmacher ist Wandlung schon der Wandlung,
Aus ihm entspringt die sattva-art'ge Elfheit,
Der Reinstoff aus ihm als der Stoffe Ursprung;
Tamas-haft ist der, rajas-haft sind beide.

Wörtlich: die sattva-artige elffache [Schar des Manas und der zehn Indriya's] geht hervor aus dem [sattva-artigen, aber schon] eine Wandlung der Wandlung seienden Ahaṅkâra; [andererseits entspringt aus ihm,] sofern er der Ursprung der Elemente ist, die reinstoffliche [Schar, d. h. die Tanmâtra's]; letztere ist tamas-artig; tejas-artig [d. h. rajas-artig] sind beide.

Die sattva-artige, aus elfen bestehende Schar, d. h. das Manas und die zehn Indriya's, entspringt aus dem Ahaṅkâra, natürlich aus dem sattva-artigen Teile des Ahaṅkâra, jedoch aus ihm, sofern er *vaikṛita* ist. Die Buddhi ist *vikṛita*, aus der Prakṛiti umgewandelt, der Ahaṅkâra ist *vaikṛita*, aus der Buddhi als einem Umgewandelten entspringend, worin zu liegen scheint (die Kommentare geben keine Hilfe), dafs die Sattvateile des Ahaṅkâra den Sattvateilen der Buddhi an intellektueller Dignität nachstehen. Andererseits entspringt aus dem

Ahaṅkâra der *tanmâtra* (nämlich *gaṇa*), die Schar der Reinstoffe. Sie ist wesentlich aus Tamas gebildet. Ferner aber hat an beiden Produkten des Ahaṅkâra das *Rajas* (hier mit Anklang an Chând. Up. 6,4 *Tejas* genannt) Anteil, nicht nur, sofern das Rajas die beiden andern Guṇa's zur Tätigkeit anregt, sondern auch sofern das Rajas in den Produkten enthalten ist, was ohne weiteres klar ist, wenn man bedenkt, dafs zu ihnen auch die Tatorgane, Hände, Füfse usw., gehören.

**26. Die zehn Indriya's.**

26. *buddhîndriyâṇi cakshuḥ-çrotra-ghrâṇa-rasana-tvag-âkhyâni:*
*vâk-pâda-pâṇi-pâyu-upasthân karmendriyâṇi âhuḥ.*

Organe der Erkenntnis sind das Auge
Nebst Ohr, Geruch, Geschmack und Tastempfindung;
Die Zunge, Füfse, Hände und was dient zum
Entleeren, Zeugen, sind die Tatorgane.

**27. Wesen des Manas. Mannigfaltigkeit der Organe und Objekte.**

27. *ubhaya-âtmakam atra manaḥ, saṃkalpakam indriyam ca sâdharmyât;*
*guṇa-pariṇâma-viçeshân nânâtvam vâhya-bhedâç ca.*

Verwandt mit ihnen beiden ist das Manas;
Es ordnet und ist doch Organ gleich ihnen.
Ihr Unterschied und der der Aufsendinge
Beruht auf Sondermischungen der Guṇa's.

Hierbei *(atra)*, d. h. bei den ebenerwähnten Erkenntnissinnen und Tatsinnen, wirkt das beiden wesensverwandte *(ubhaya-âtmakam)* Manas als *saṃkalpakam* „anordnend“; es ordnet die Sinneseindrücke zu Vorstellungen, und es ordnet die Verwirklichung der Willensentschlüsse durch die Tatsinne; das Manas entspricht somit einerseits dem, was wir Verstand, andererseits dem, was wir bewufsten Willen nennen. — Zugleich aber und unbeschadet dieser nach zwei Seiten hin dirigierenden Stellung ist das Manas ein Indriyam, d. h. ein die Relationen mit der Aufsenwelt vermittelndes Organ.

Woher aber die Mannigfaltigkeit *(nânâtvam)* der zehn ihm untergeordneten Vermögen? Und woher die entsprechenden

Verschiedenheiten der Aufsendinge? (Für *vâhya-bhedâç* liest Lassen weniger gut *vâhya-bhedâc*, da die Spaltung der Aufsendinge nicht selbstverständlich und Erklärungsgrund, sondern selbst ebenso der Erklärung bedürftig ist wie das *nânâtvam* der Indriya's.) Die allzu kurze Antwort lautet: *guṇa-pariṇâma-viçeshât*, „aus der speziellen Modifikation der Guṇa's". Und freilich hat das Sâṅkhyasystem für alle Verschiedenheiten in der Natur keinen andern Erklärungsgrund als diesen. Alle Mannigfaltigkeiten beruhen auf verschiedener Mischung der Guṇa's, ähnlich wie man durch verschiedene Mischungen einer weifsen, roten und schwarzen Flüssigkeit eine unendliche Varietät von Farbennuancen hervorbringen kann.

### 28. Funktionen der Buddhîndriya's und Karmendriya's.

28. *çabda-âdishu pañcânâm âlocana-mâtram ishyate vṛittiḥ;*
*vacana-âdâna-viharaṇa-utsarga-ânandâç ca pañcânâm.*

Beim Ton und was ihm folgt, von fünfen wird
Als Funktion gelehrt ein blofses Schauen.
Von den fünf andern ist die Funktion
Das Reden, Greifen, Gehn, Entleeren, Zeugen.

Die fünf Elemente, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, haben als Grundeigenschaften Hörbarkeit, Fühlbarkeit, Sichtbarkeit Schmeckbarkeit, Riechbarkeit. Diesen fünf Eigenschaften, „dem Ton usw.", entsprechen die fünf Sinnesorgane, Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch. Ihre Funktion ist demnach „ein blofses Schauen" (*âlocanam*, entsprechend unserm Gebrauche des Wortes „Anschauung" für die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt). — Im Gegensatze zu diesen Erkenntnissinnen haben die fünf Tatsinne, Rede, Hände, Füfse, Entleerungs- und Zeugungsorgan, als Funktionen das Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen.

### 29. Besondere und gemeinsame Funktionen von Buddhi, Ahaṅkâra und Manas.

29. *svâlakshaṇyam vṛittis trayasya; sâ eshâ bhavati asâmânyâ.*
*sâmânya-karaṇa-vṛittiḥ prâṇa-âdyâ vâyavaḥ pañca.*

Was die Natur ist dieser drei, das ist
Auch ihre Funktion und nicht gemeinsam.
Gemeinschaftliches Wirken der Organe
Sind die fünf Winde, Prâṇa an der Spitze.

Während bei den zehn Sinnesorganen das Organ und seine Funktion verschieden sind, so fallen bei Buddhi, Ahaṅkâra und Manas Organ und Funktion in eins zusammen. Ihre Wesensbeschaffenheit (*svâlakshaṇyam*) ist auch ihre Funktion (*vṛitti*). [In Wahrheit sind sie alle drei nur die Hypostasen ihrer Funktionen.] Somit ist die Funktion der Buddhi *adhyavasâya*, die des Ahaṅkâra *abhimâna*, die des Manas *saṃkalpa*. Diese Funktionen sind also nicht gemeinsam. Hingegen erklärt das Sâṅkhyasystem den *Prâṇa* in seinen fünf Verzweigungen (als *prâṇa* Aushauch, *apâna* Einhauch, *vyâna* Zwischenhauch, *samâna* Allhauch, *udâna* Aufhauch, vgl. über diese und eine entgegenstehende Erklärung oben I, 2, S. 249—252) als eine gemeinschaftliche Wirkung von Manas und Indriya's, welche durch ihr Zusammenwirken Träger des Lebens sind, ähnlich wie elf in einen Käfig eingeschlossene Vögel diesen, wenn sie gemeinsam auffliegen, mit sich emportragen. So nach Çaṅkara und, wie es scheint, auch nach Gauḍapâda, während nach Vâcaspatimiçra nur Buddhi, Ahaṅkâra und Manas die Träger des Prâṇa sind. — Es ist wohl nicht zweifelhaft, dafs die Unterscheidung des Vedânta zwischen Manas und Indriya's als Organen des bewufsten, und dem Prâṇa mit seinen fünf Absenkern als Organen des unbewufsten Lebens der modernen physiologischen Einteilung in Organe der Relation und Organe der Nutrition und somit der Wahrheit sehr nahe kommt, während das Unterfangen des Sâṅkhyasystems, die Funktionen der Nutrition auf Buddhi, Ahaṅkâra, Manas und Indriya's zurückzuführen, in den physiologischen Verhältnissen keine Stütze findet.

### 30. Gemeinsame und besondere Funktionen von Buddhi, Ahaṅkâra, Manas und Indriya's.

30. *yugapac catushṭayasya tu vṛittiḥ kramaçaç ca tasya nirdishṭâ*
*dṛishṭe; tathâ 'py adṛishṭe trayasya tat-pûrvikâ vṛittiḥ.*

Beim Wahrnehmbaren wirken alle viere
Zusammen teils, teils einzeln nach einander,
Und so die drei bei dem Nichtwahrnehmbaren,
Nachdem die Wahrnehmung vorausgegangen.

Beim Wahrnehmen werden 1. die Data geliefert durch das entsprechende Indriyam, Gesicht, Gehör usw.; 2. diese Data zur Vorstellung verarbeitet durch das Manas; 3. diese Vorstellung auf das vorstellende Subjekt bezogen durch den Ahaṅkâra, d. h. es erwacht das Interesse an ihr; 4. dieses Interesse wird (eventuell) zu einem Entschlusse gestempelt durch die Buddhi (deren psychische und kosmische Bedeutung somit, wie schon oben bemerkt, sehr verschieden ist; auch sollte man hiernach Abhängigkeit der Buddhi vom Ahaṅkâra, dieses vom Manas, dieses von den Indriya's, somit eine umgekehrte Evolutionsreihe erwarten). Dieser vierfache psychologische Prozefs erfolgt teils so rasch, dafs wir uns seiner Einzelheiten nicht bewufst werden (wie z. B. beim Fliehen vor dem im Walde gesehenen Tiger, Vâc.), welche somit (scheinbar) gleichzeitig statthaben, teils so langsam, dafs seine einzelnen Phasen für die Beobachtung auseinandertreten. — Bei Nichtwahrnehmbarem (Vergangenem oder Zukünftigem) treten nur, wiederum teils gleichzeitig, teils nach einander, Manas, Ahaṅkâra und Buddhi in Aktion, indem an Stelle der Wahrnehmung das Erinnerungsbild oder ein Begriff tritt. Beide aber setzen immer eine vorherige Wahrnehmung voraus. („Begriffe ohne Anschauungen sind leer", wie Kant sagt.)

### 31. Zwecke der Organe und der Endzweck.

31. *svâṃ svâṃ pratipadyante paraspara-âkûta-hetukâṃ vṛittim.*
*purusha-artha' eva hetur; na kenacit kâryate karaṇam.*

Ein jedes übt die eigne Funktion
Zum Zweck, der andern Absichten zu fördern.
Endzweck ist nur des Purusha Interesse,
Doch keiner sonst macht wirken die Organe.

Jedes Organ fördert die Zwecke der andern Organe und wird durch sie gefördert; jedes Organ ist zugleich Mittel und Zweck aller andern. Der Endzweck aller aber ist das Interesse

des Purusha, sei es Genufs, sei es Erlösung. Es bedarf keines Eingreifens eines Gottes; die Vorstellungen des Vedânta von dem Protektorate der Götter über die Sinnesorgane und von Gott *(îçvara)* als dem *Antaryâmin* (innern Lenker) und als dem Antreiber zum Handeln (System des Vedânta S. 364 fg. 160 fg. 348 fg.) werden verworfen.

**32. Dreizehnfach ist das Organ, zehnfach seine Funktion.**

32. *karaṇam trayodaça-vidham, tad âharaṇa-dhâraṇa-prakâça-karam.*
*kâryam ca tasya daçadhâ, âhâryam dhâryam prakâçyam ca.*

Von dreizehnfacher Art ist das Organ:
Ergreifend, unterhaltend und erhellend.
Zehnfach ist seine Wirkung und befafst
Ergriff'nes, Unterhalt'nes und Erhelltes.

Der aus Buddhi, Ahaṅkâra, Manas und den zehn Indriya's bestehende, somit dreizehnfache psychische Apparat bewirkt 1. das Ergreifen (im weitern Sinne, durch Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen), 2. das Erhellen (durch Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken), 3. das Unterhalten des Lebens durch die fünf Prâṇa's (Aushauch, Einhauch, Zwischenhauch, Allhauch, Aufhauch). Da diese Hauche Vers 29 nur ein gemeinschaftliches Wirken der Organe sind, so sind nur dreizehn Organe (nicht neunzehn, wie im Vedânta, z. B. Mâṇḍ. Up. 4, Sechzig Upanishad's S. 578 Anm. 2; vgl. 623 Anm. 1) anzunehmen, und ihrer Wirkungen sind zehn, da unter diesen das Erhalten des Lebens durch die Prâṇa's mit einbegriffen ist. — Vâc. versteht „je zehn" Wirkungen, indem er, durch Unterscheidung der Organe der Götter von denen der Menschen zu zehn Tatorganen, zehn Erkenntnisorganen und zehn Lebenshauchen sich versteigt, eine Künstelei, welche wohl keiner Widerlegung bedarf.

**33. Innenorgan und Aufsenorgan.**

33. *antaḥkaraṇam trividham, daçadhâ vâhyam trayasya vishaya-âkhyam.*
*sâmpratakâlam vâhyam, trikâlam abhyantaram karaṇam.*

Das innere Organ ist dreifach, zehnfach
Das äufs're, jenen dreien Objektkünder.
Das äufsere kennt nur die Gegenwart,
Die Zeiten alle drei umfafst das inn're.

Das Innenorgan ist dreifach (Buddhi, Ahañkâra, Manas), das Aufsenorgan zehnfach (fünf Buddhi-indriyâṇi, fünf Karma-indriyâṇi); die Objekte werden dem Innenorgan nur durch das Aufsenorgan kund, es ist *vishaya-âkhyam*, „die Objekte ankündigend“, und (nach Vers 30) stets die Voraussetzung für eine Tätigkeit des Innenorgans. Das Aufsenorgan (die Anschauung) umfafst nie mehr als die unmittelbare Gegenwart, das Innenorgan vermöge der Begriffe *in abstracto* auch Vergangenheit und Zukunft.

**34. Objekte der Buddhîndriyâṇi und Karmendriyâṇi.**

34. *buddhîndriyâṇi teshâm pañca viçesha-aviçesha-vishayâṇi.*
*vâg bhavati çabda-vishayâ, çeshâṇi tu pañca-vishayâṇi.*

Fünf sind Erkenntnissinne, ihr Objekt
Sind Unterschied'nes und Nichtunterschied'nes.
Die Rede hat die Töne zum Objekte;
Je fünf Objekte haben die vier andern.

Unterschiedenes und Nichtunterschiedenes, *viçesha* und *aviçesha*, sind die (mit Unterschieden behafteten) groben Elemente und die in sich homogenen Urstoffe, Reinstoffe, *tanmâtra*'s, aus denen jene durch Mischung hervorgegangen sind. Dafs die letztern nur von Wesen höherer Art (Göttern und Yogin's) wahrgenommen würden, wie die Scholiasten wollen, ist im Texte nicht angedeutet, scheint demselben vielmehr zu widersprechen, da er *viçesha* und *aviçesha* koordiniert. — Von den Karmendriyâṇi hat die Rede als Objekt den Ton, die übrigen vier (Hand, Fufs, Entleerungs- und Zeugungsorgan) haben als Objekt alle fünf groben Elemente (Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde), d. h. sie setzen die anschauliche Welt in ihrer Gesamtheit voraus.

**35. Die Sinne als Tore, das dreifache Innenorgan als Torwächter.**

35. *sa-antaḥkaraṇâ buddhiḥ sarvaṃ vishayam avagâhate yasmât,*
*tasmât trividhaṃ karaṇaṃ dvâri, dvârâṇi çeshâṇi.*

Weil mit den andern inneren Organen
Die Buddhi jegliches Objekt durchsucht,
Darum sind jene drei der Tore Wächter,
Und alle übrigen sind nur die Tore.

Die zehn Sinnesorgane sind die Tore, durch welche die Objekte in die Stadt des Leibes gelangen und beim Eingange von Buddhi, Ahañkâra und Manas wie von Zollbeamten durchsucht werden.

**36. Die Buddhi im Gegensatze zu allen übrigen Organen.**

36. *ete pradîpakalpâḥ, paraspara-vilakshaṇâ guṇa-viçeshâḥ kṛitsnaṃ purushasya arthaṃ buddhau prakâçya prayacchanti.*

An Wesen und nach Guṇa-Art verschieden
Beleuchten diese einer Lampe gleich
Was immer Zweck des Purusha, und bieten
Es in der Buddhi ausgebreitet dar.

Alle andern Organe arbeiten für die Buddhi, diese für den Purusha.

**37. Zweifache Dienstleistung der Buddhi für den Purusha.**

37. *sarvaṃ prati upabhogaṃ yasmât purushasya sâdhayati buddhiḥ, sâ eva ca viçinashṭi punaḥ pradhâna-purusha-antaraṃ sûkshmam.*

Und dies, weil den Genuſs des Purusha
Die Buddhi auswirkt in bezug auf alles;
Und eben sie vermag die feine Scheidung
Zu treffen zwischen Prakṛiti und Geist.

So wird einerseits das Genieſsen des Purusha, andererseits seine Erlösung vermittelt durch die Buddhi (das Bewuſstsein).

**38. Die Tanmâtra's (Aviçesha's) und ihre Abkömmlinge, die Bhûta's (Viçesha's).**

38. *tanmâtrâṇi aviçeshâs: tebhyo bhûtâni, pañca pañcabhyaḥ; ete smṛitâ viçeshâḥ, çântâ ghorâç ca mûḍhâç ca.*

Die fünf Reinstoffe sind nicht unterschiedlich.
Von ihnen stammen die fünf Elemente.
Als unterschiedlich werden sie bezeichnet,
Erregend Heiterkeit und Schreck und Dumpfheit.

In der Vorstellung der Reinstoffe, *tanmâtra*, sind drei Theorien zusammengeflossen.

1. Mischungstheorie. Nach Chând. 6,3 sind unsere Elemente Feuer, Wasser und Erde (die Chând. Up. kennt nur diese drei) nicht reines Feuer, reines Wasser, reine Erde, sondern aus Versetzung jedes derselben mit den beiden andern Elementen entstandene Gemische. (Nach der spätern Theorie ist z. B. die Erde = $\frac{1}{2}$ Erde + $\frac{1}{8}$ Wasser + $\frac{1}{8}$ Feuer + $\frac{1}{8}$ Wind + $\frac{1}{8}$ Äther, und entsprechend bei den andern.) Demgemäfs werden Praçna 4,8 *prithivî, âpas, tejas, vâyu, âkâça* unterschieden von *prithivîmâtrâ, apomâtrâ, tejomâtrâ, vâyumâtrâ, âkâçamâtrâ.* Eine Zusammenfassung der letztern Ausdrücke ist das zuerst Maitr. 3,2 vorkommende *tanmâtra.* Ebenda 6,10 wird auch der feine Leib *(lingam) mahadâdyam viçeshântam* genannt, wenn nicht etwa dort, wie wir „Sechzig Upanishad's" S. 337 vorschlugen, mit Tilgung eines Punktes *mahad-âdi-aviçesha-antam* zu lesen ist, da der im folgenden erwähnte vierzehnfache Weg ein neunzehnfacher sein müfste, wenn die *aviçesha* nicht selbst das Ziel, sondern unter die mit Prakriti anfangenden Durchgangsstationen zu rechnen wären.

2. Akkumulationstheorie. Nach Taitt. 2,1 geht aus dem *âtman* der *âkâça*, aus diesem *vâyu*, aus diesem *agni*, aus diesem *âpas* und aus diesen *prithivî* hervor. Eine Konsequenz dieser (der Kârikâ fremden) Theorie ist es, dafs jedes Element die Eigenschaft des Elementes mitbesitzt, aus dem es hervorgegangen, so dafs der *âkâça* hörbar, der *vâyu* hörbar und fühlbar, der *agni* hörbar, fühlbar, sichtbar, die *âpas* hörbar, fühlbar, sichtbar, schmeckbar, die *prithivî* hörbar, fühlbar, sichtbar, schmeckbar und riechbar ist. — Diese Theorie (welche sich ursprünglich auf die Urelemente, *tanmâtra*, bezieht) wird von Gaud. und Vâc. benutzt, um den Übergang der *tanmâtra* zu den *bhûta* zu erklären, mit Unrecht, denn dann würde der *âkâça* mit seinem *tanmâtram* identisch sein. Auch die Ausdrücke *tanmâtra* und *aviçesha* in der Kârikâ weisen darauf hin, dafs sie unter den *bhûta*'s nur die mit Bestandteilen der andern versetzten Elemente versteht. Hierfür spricht auch, dafs die fünf *tanmâtra*'s nicht aus einander, sondern alle direkt aus dem *ahañkâra* entspringen.

3. Differenzierungstheorie. Eine dritte Theorie, wonach die *tanmâtra* nur Träger von Ton, Gefühl, Farbe, Geruch, Geschmack im allgemeinen, nicht aber die bestimmten Töne, Gefühle, Farben, Gerüche und Geschmäcke sind, tritt nur vereinzelt auf.

Auch hier zeigt sich, dafs das Sâñkhyam die aus dem Vedânta übernommenen Vorstellungen nicht einheitlich zu gestalten vermag.

Die groben Elemente sind, entsprechend den drei Guṇa's, *çânta*, *ghora* und *mûḍha*, Heiterkeit, Schreck und Dumpfheit erregend; da die feinen Elemente gleichfalls aus den drei Guṇa's bestehen, so kommen auch ihnen die genannten Eigenschaften zu, werden aber vorwiegend an den groben Elementen wahrgenommen. Wenn hier nur von diesen die Rede ist, so dürfte schwerlich daraus zu schliefsen sein, dafs die feinen Elemente für Menschen nicht wahrnehmbar seien, nachdem Vers 34 beide, die groben und die feinen Elemente, ohne Einschränkung und Vorbehalt parallel neben einander als Objekte der Erkenntnissinne bezeichnet worden waren.

### 39. Bestandteile der Bhûta's (Viçesha's).

39. *sûkshmâ, mâtâpitṛijâḥ saha prabhûtais tridhâ viçeshâḥ syuḥ:*
*sûkshmâs teshâṃ niyatâ, mâtâpitṛijâ nivartante.*

Dreiteilig ist das Unterschiedliche:
Subtil, erzeugt von Eltern und grofsmassig.
Von ihnen bleibt beständig das Subtile,
Vergänglich ist das, was erzeugt von Eltern.

Die groben Elemente *(bhûta, viçesha)* enthalten drei Bestandteile; sie sind:

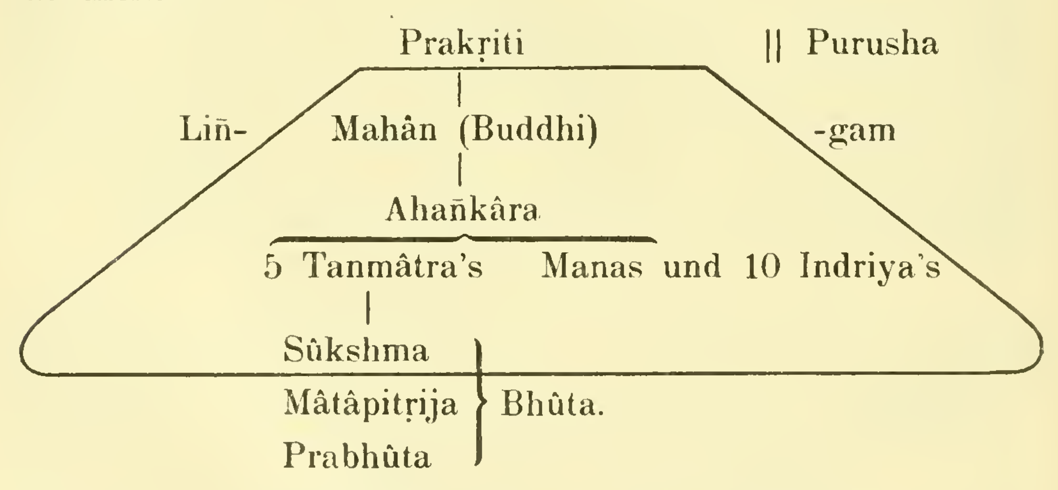
1. *sûkshma*, subtil, sofern sie als der Same des groben Leibes das *liñgam* auf allen seinen Wanderungen begleiten; daher sie *niyata* (beständig) heifsen:

2. *mâtâpitṛija*, von Mutter und Vater erzeugt, sofern sie den aus jenem gleichsam als Samen dienenden *sûkshmam* hervorwachsenden groben Leib bilden, welcher vergänglich ist;

3. *prabhûta*, grofsmassig, sofern sie die Massen der unorganischen Natur bilden. Auch diese Massen gehen nach

der Lehre der Kârikâ hervor aus dem Liñgam, dem psychischen Apparate jeder individuellen Seele. Hieraus folgt, dafs jede individuelle Seele nicht nur mit ihrem eigenen psychischen Apparate, sondern auch mit ihrem eigenen, aus diesem hervorgewachsenen Universum umkleidet ist. Die Erinnerung an Leibniz oder Fichte mag dienen, diesen Standpunkt verständlich zu machen. Wie sie ist auch das Sâñkhyam inkonsequent, wenn es einerseits die Bhûta's aus dem Liñgam entstehen läfst, andererseits einen Bestandteil derselben (*mâtâpitṛija* und *prabhûta)* einer unabhängig vom Liñgam bestehenden, allen gemeinsamen Aufsenwelt zuweist, die es konsequenterweise gar nicht geben dürfte.

Folgendes Schema mag dienen, die Sachlage zu verdeutlichen.




**40. Das Liñgam, der psychische Leib.**

40. *pûrvotpannam asaktaṃ niyatam, mahad-âdi sûkshma-paryantam saṃsarati nirupabhogaṃ bhâvair adhivâsitaṃ liñgam.*

> Vormals entstanden, ungehemmt, beständig,
> Vom Grofsen bis zum Feinen sich erstreckend,
> So wandert, nicht teilnehmend am Geniefsen,
> Das Liñgam um, durchduftet von den Bhâva's.

Das Liñgam befafst Buddhi, Ahañkâra, Manas mit Indriya's und Tanmâtra's. Aufserdem noch das Sûkshmam, die Feinteile der Bhûta's als Körpersame. Es ist „vormals entstanden“, nicht in der Zeit, sondern vor aller Zeit; „ungehemmt“, als körperlos geht es durch alles durch, und „beständig“, die Seele auf allen ihren Wanderungen

begleitend. Es nimmt aber nicht teil am Geniefsen, welches allein dem Purusha zukommt. Endlich ist es noch behaftet mit einem moralischen (von Geburt zu Geburt wechselnden) Faktor, den Bhâva's oder Affekten, von denen Kârikâ 43—52 die Rede sein wird.

**41. Das Liñgam kann nicht ohne die Feinteile *(sûkshma)* der Bhûta's *(viçesha)* bestehen.**

41. *citram yathâ âçrayam rite, sthâṇu-âdibhyo yathâ vinâ châyâ, tadvad vinâ viçeshair na tishṭhati nirâçrayam liñgam.*

Wie ohne Leinewand nicht ein Gemälde,
Wie ohne Körper nicht besteht ein Schatten,
So könnte ohne Unterschiedliches
Als seine Basis nicht bestehn das Liñgam.

Das Liñgam, obgleich es die Tanmâtra's schon in sich befafst, bedarf aufserdem doch noch, um zu bestehen, die Feinteile *(sûkshma)* der Bhûta's, wie das Gemälde die Leinwand, wie der Schatten den Körper bedarf. Das zweite Bild ist weniger treffend, weil der Schatten vom Körper abhängig ist, nicht aber das Liñgam von den Viçesha's, sondern vielmehr umgekehrt die Viçesha's von dem Liñgam.

**42. Wanderung des Liñgam im Dienste des Purusha.**

42. *purusha-artha-hetukam idam, nimitta-naimittika-prasañgena prakṛiter vibhutva-yogân naṭavad vyavatishṭhate liñgam.*

Als Ursache des Purusha Zwecke habend,
Kraft des Zusammenhangs von Grund und Folge,
Durch die Allgegenwart der Prakṛiti
Tritt auf dies Liñgam, seine Rollen wechselnd.

Dies Liñgam wechselt die Leiber, in denen es sich verkörpert, wie ein Schauspieler seine Rollen. Es vermag dies, weil es an der Allgegenwart der Prakṛiti teilnimmt, aus welcher auch die das Liñgam umkleidenden Bhâva's stammen. Stets ist dabei die jedesmalige Verkörperung als Wirkung *(naimittika)* bedingt durch die Werke einer frühern Geburt als Ursache *(nimitta)*. Der Zweck dieser wiederholten Verkörperung ist das Geniefsen und die Erlösung des Purusha.

# IV. Pathologie
## oder die Lehre von den Bhâva's (Affekten, Zuständen).
## Vers 43—52.

### a) Die acht Bhâva's, 43—45.

**43. Angeborene und neuerworbene Bhâva's.**

43. *sâṃsiddhikâç ca bhâvâḥ prâkṛitikâ vaikṛitâç ca, dharma-âdyâḥ,*
*dṛishṭâḥ karaṇa-âçrayiṇaḥ, kârya-âçrayiṇaç ca kalana-âdyâḥ.*

Die Bhâva's, Pflicht und weitere, sind teils fertig,
Naturanhaftend, teils durch Umbildung.
Die einen haften im Organ, die andern
In seiner Wirkung seit dem Embryo.

Alle acht Bhâva's *(dharma, adharma; jñânam, ajñânam; vairâgyam, avairâgyam; aiçvaryam, anaiçvaryam)* sind teils *sâṃsiddhika*, „fertig mitgebracht" aus einer frühern Geburt und folglich „angeboren" *(prâkṛitika)*, teils im gegenwärtigen Leben „neu entstanden" *(vaikṛita)*. Erstere inhärieren dem Liṅgam, welches von ihnen „durchduftet" ist (Vers 40), letztere entwickeln sich erst im gegenwärtigen Lebenslaufe vom ersten Embryokeime *(kalanam)* an. (Diese seit dem Embryokeime neuerworbenen Bhâva's begleiten, wie wir annehmen dürfen, das Liṅgam nach dem Tode und sind im nächsten Lebenslaufe die fertig mitgebrachten, angeborenen, dem Liṅgam anhaftenden *sâṃsiddhika, prâkṛitika, karaṇa-âçrayin*).

**44—45. Die acht Bhâva's und ihre Folgen.**

44. *dharmeṇa gamanam ûrdhvaṃ, gamanam adhastâd bhavaty adharmeṇa,*
*jñânena ca apavargo, viparyayâd ishyate bandhaḥ.*

45. *vairâgyât prakriti-layah, samsâro bhavati râjasâd râgât, aiçvaryâd avighâto, viparyayât tad-viparyâsah.*

44. Durch Pflichterfüllung folgt das Gehn nach oben,
Das Gehn nach unten durch Pflichtnichterfüllung.
Durch die Erkenntnis wird bewirkt Erlösung.
Und durch ihr Gegenteil besteht die Bindung.

45. Entsagung bringt die Prakriti zum Schwinden,
Begehren, rajas-artig, wirkt Samsâra.
Gottherrschaft führt zu ungehemmtem Schalten,
Ihr Gegenteil zu seinem Gegenteile.

| Die acht Bhâva's: | Ihre Folgen: |
|---|---|
| *dharma* | Emporsteigen in der Seelenwanderung. |
| *adharma* | Herabsteigen in der Seelenwanderung. |
| *jñânam* | Erlösung. |
| *ajñânam* | Bindung. |
| *vairâgyam* | Hinschwinden der Prakriti. |
| *avairâgyam* | Samsâra. |
| *aiçvaryam* | Ungehemmtheit (die acht *siddhi*'s). |
| *anaiçvaryam* | Gehemmtheit. |

„Hinschwinden der Prakriti" (*prakriti-laya*, vgl. oben S. 100) wird von Gaud. Vâc. erklärt als Aufgehen in der Prakriti, d. h. im Liñgam. Ein solches aber findet (von der Erlösung abgesehen) nach dem Tode für jeden ohne Unterschied statt. Der Gegensatz *samsâra* fordert hier die Erklärung: Hinschwinden der Prakriti, d. h. Lockerung des Bandes zwischen ihr und dem Purusha, Aufdämmern der Einsicht von ihrer Verschiedenheit. Über die acht Siddhi's vgl. „System des Vedânta" S. 40.

## b) Die fünfzig Bhâva's, 46—51.

Hier folgt eine andere Einteilung der Bhâva's unter vier Gruppen mit fünfzig Unterabteilungen. Über ihr Verhältnis zu den acht Bhâva's siehe am Schlufs nach Vers 51.

### 46. Die vier Hauptgruppen.

46. *esha pratyayasargo Viparyaya-Açakti-Tushti-Siddhi-âkhyah, guna-vaishamya-vimardât. tasya ca bhedâs tu pañcâçat*

Dies ist die Buddhischöpfung hier, mit Namen
Viparyaya, Açakti, Tushti, Siddhi,
Die Störung durch die Ungleichheit der Guna's
Bewirkt, dafs sie zerfällt in fünfzig Teile.

Aus dem Kampf ums Dasein, den die Guna's führen (oben Vers 12), entstehen in der Buddhi (hier *pratyaya* genannt) vier wirkende Kräfte mit fünfzig Unterarten. Die erstern sind: *Viparyaya*, Verkehrtheit, verkehrte Ansicht, Irrtum; *Açakti*, Unvermögen; *Tushti*, Genügen; *Siddhi*, Vollendung.

**47. Subsumtion der Unterabteilungen.**

47. *pañca Viparyaya-bhedâ bhavanty; Açaktec ca karana-vaikalyât ashtâvinçati-bhedâs; Tushtir navadhâ; ashtadhâ Siddhih.*

Fünf Unterarten gibt es der Verkehrtheit;
Durch die Gebrechlichkeiten der Organe
Ist achtundzwanzigfach das Unvermögen;
Neunfach das G'nügen; achtfach die Vollendung

Zur Übersicht dient:

1) 5 Viparyaya's: *tamas, moha, mahâmoha, tâmiçra, andhatâmiçra.*
2) 28 Açakti's: 11 *indriya-badha*, 17 *buddhi-badha.*
3) 9 Tushti's: 4 *âdhyâtmika (prakriti, upâdânam, kâla, bhâga)*, 5 *vâhyâ vishaya-uparamâh.*
4) 8 Siddhi's: *ûha, çabda, adhyayanam*, 3 *duhkha-vighâta, suhrit-prâpti, dânam.*

50 Bhâva's in Summa.

Die Erklärung liefern die folgenden Verse.

**48. Die fünf Viparyaya's (Verkehrtheiten).**

48. *bhedas Tamaso 'shtavidho Mohasya ca, daçavidho Mahâmohah, Tâmiçro 'shtâdaçadhâ, tathâ bhavaty Andhatâmiçrah.*

Acht Arten sind des Dunkels, acht des Wahnes,
Zehn sind des grofsen Wahnes Unterarten.
Die Finsternis ist achtzehnfach, und so
Ist achtzehnfach die grofse Finsternis auch.

Acht Tamas' (Dunkel): sofern man Avyaktam, Buddhi, Ahañkâra und die fünf Tanmâtra's für die Seele hält.

Acht Moha's (Wahne): sofern die Götter wähnen, dafs die von ihnen besessenen acht Siddhi's *(aṇimâ, laghimâ, prâptiḥ, prâkâmyam, mahimâ tathâ, îçitvam ca vaçitvam ca, tathâ kâmâvasâyikâ)* unverlierbar sind.

Zehn Mahâmoha's (grofse Wahne): das Hängen an Tönen, Gefühlen, Farben, Geschmäcken, Gerüchen, einerseits der Menschen, andererseits der Götter.

Achtzehn Tâmiçra's: der auf die zehn Sinnesobjekte und die acht Siddhi's bezügliche Neid (*tadvishayo dveshaḥ*, Vâc.).

Achtzehn Andhatâmiçra's: die achtzehnfache Furcht, die genannten Güter zu verlieren.

Vgl. zu dieser Fünfteilung die Zusammenstellung von *avidyâ, asmitâ, râga, dvesha, abhiniveça* als den fünf *kleça*'s im Yogasystem.

### 49. Die achtundzwanzig Açakti's (Unvermögen).

49. *ekâdaça indriyabadhâḥ saha buddhibadhair Açaktir uddishṭâ;*
*saptadaçadhâ tu buddher, viparyayât tushṭi-siddhînâm.*

> Açakti's sind: elf Schwächungen der Sinne
> Mitsamt den (siebzehn) Schwächungen der Buddhi;
> Siebzehnfach nämlich sind die letzteren,
> Entsprechend den neun Tushṭi's und acht Siddhi's.

Die elf Indriya-badha's sind die Schwächungen der zehn Indriya's und des Manas; die siebzehn Buddhi-badha's sind die in der Buddhi liegenden Hemmungen, welche nicht zu den neun Tushṭi's und den acht Siddhi's gelangen lassen.

### 50. Die neun Tushṭi's.

50. *âdhyâtmikâç catasraḥ, prakṛiti-upâdâna-kâla-bhâga-âkhyâḥ;*
*vâhyâ vishaya-uparamâḥ pañca, nava ca Tushṭayo 'bhihitâḥ.*

> Vier inn're sind, sofern man die Erlösung
> Von Prakṛiti, Askese, Zeit und Glück hofft.
> Die äufsern sind die fünf Enthaltungen
> Von Sinnendingen; diese sind die neun Tushṭi's.

Askese, *upâdânam*, wörtlich das „Ergreifen" des für den Asketen charakteristischen Dreistabs (oben I, 2, S. 339). — Die fünf Sinnendinge sind Töne, Gefühle, Farben, Geschmäcke, Gerüche.

### 51. Die acht Siddhi's.

51. *ûhaḥ, çabdo, 'dhyayanam, duḥkha-vighâtâs trayaḥ, suhṛit-prâptiḥ dânam ca Siddhayo 'shṭau, siddheḥ pûrvo 'ṅkuças trividhaḥ.*

Nachdenken, Schriftwort, Studium und die drei
Schmerzwehrungen, Gewinnung eines Freundes
Und Klärung sind die acht Vollkommenheiten.
Nur Hemmungen sind die drei frühern Arten.

Während die drei frühern Arten (*viparyaya, açakti, tushṭi*) die Erlösung hemmen, so wird durch Nachdenken, Vedalesen, Studium, die drei Schmerzwehrungen (vgl. oben Vers 1) Freundgewinnung und Klärung (nach einigen „Freigebigkeit") Erlösung erreicht.

## Allgemeine Anmerkung zu den Bhâva's.

Es ist nicht möglich, aus den Bemerkungen alter und neuer Erklärer eine klare Vorstellung zu gewinnen über das Verhältnis dieser fünfzig Bhâva's zu den vorher-erwähnten acht Bhâva's. Beide laufen einander parallel und berühren sich in vielen Punkten, wie namentlich *ajñânam* mit *viparyaya* und *jñânam* mit *siddhi*, ferner auch *vairâgyam* mit *upâdânam* (der sechsten *Tushṭi*). — Am ersten läfst sich noch die Auffassung rechtfertigen, dafs die fünfzig Bhâva's das Wirkende, die acht das Resultat dieses Wirkens bezeichnen; erstere kann man mit der ἐνέργεια, letztere mit der ἐντελέχεια des Aristoteles vergleichen. Aber der Autor der Kârikâ, ganz gegen die sonstige Konzinnität seines Werkes, hat nichts getan, um den Zusammenhang der fünfzig mit den achten klarzulegen. Der sie verbindende Ausdruck Vers 46 *esha pratyayasargo* scheint beide als identisch anzusehen. In der Tat sehen sie aus wie zwei verschiedene Wege zu demselben Ziele, und die Vermutung drängt sich auf, dafs hier zwei Richtungen in der Sâṅkhyaschule sich entgegenstehen,

welche der Verfasser beide neben einander zu Worte kommen läfst. Seine eigene Auffassung in den Versen 23. 63. 65. 67 setzt nur die acht Bhâva's voraus.

### 52. Liñgam und Bhâva's bedingen sich gegenseitig.

52. *na vinâ bhâvair liñgam, na vinâ liñgena bhâva-nirvṛittiḥ;*
*liñga-âkhyo bhâva-âkhyas, tasmâd dvividhaḥ pravartate sargaḥ.*

(Der Fehler des zweiten Hemistichs läfst sich heben, wenn man *sargaḥ* streicht — es könnte aus dem folgenden ergänzt werden — und *pravarteta* liest.)

Nicht ohne Bhâva's kann ein Liñgam sein,
Nicht ohne Liñgam Bhâva's sich entfalten.
Benannt nach Liñga's und benannt nach Bhâva's
Mufs zweifach die Entwicklung sich vollziehen.

Die aus einer frühern Geburt herrührenden Bhâva's bedingen die Entfaltung des Liñgam zu einem neuen Lebenslaufe, und diese Liñga-Entfaltung ist wiederum der Grund für das Sichansetzen neuer Bhâva's, die eine abermalige Entfaltung fordern, und so *in infinitum*, wenn nicht die Erlösung erfolgt.

## V. Kosmologie
### oder die Lehre vom Weltall.
### Vers 53—56.

Vorbemerkung. Wir haben gesehen, wie aus dem Liñgam, d. h. aus dem psychischen, die Seele umgebenden Apparate die Elemente hervorwachsen, nicht nur sofern sie als *sûkshma*, als Körpersame die wandernde Seele begleiten, sondern auch sofern aus diesem Samen „vermöge der Verbindung mit der Allgegenwart der Prakṛiti" (Vers 42) sowohl der grobleibliche Organismus *(mâtâpitṛija)* als auch das grobmassige Unorganische (*prabhûta*, Vers 39) hervorgeht. Auf diesem Standpunkte, wenn er konsequent durchgeführt würde, dürfte es keine allen gemeinsame Aufsenwelt geben, vielmehr müfste sich, wie bei Leibniz aus jeder Monade, so hier aus jedem Liñgam die Welt der Vorstellung individuell entwickeln. Aber so wie Leibniz und jedes andere idealistische System vor Kant und Schopenhauer fällt auch das Sâñkhyasystem inkonsequenterweise in die realistische Anschauung zurück, dafs es nicht nur ein in jedem sich entfaltendes Avyaktam, sondern auch ein allen gemeinsames Vyaktam, d. h. eine objektive reale Aufsenwelt gibt. Die Kürze, mit welcher die folgenden Verse diese behandeln, zeigt schon, wie wenig eine solche Betrachtungsweise in den organischen Zusammenhang des Systems eingreift.

**53. Göttliche, menschliche und tierische Schöpfung.**

53. *ashṭavikalpo daivas, tairyagyonyaç ca pañcadhâ bhavati,*
*mânushyaç ca ekavidhaḥ, samâsato bhautikaḥ sargaḥ.*

Der Götterwesen Schöpfung hat acht Arten;
Fünf Arten sind der Schöpfung in der Tierwelt.
Von einer Art nur ist der Menschen Schöpfung.
Das ist der Wesen Schöpfung in der Kürze.

Acht göttliche Wesen: Brahmán, Prajâpati, Soma, Indra, Gandharva's, Yaksha's, Rakshas', Piçâca's (Gauḍ.).

Fünf tierische: Haustiere, Wild, Vögel, Reptilien, Pflanzen (Gauḍ.).

Vgl. Maitr. Up. 3,3: *caturjâlam, caturdaçavidham, caturaçîtidhâ pariṇatam bhûtagaṇam* („Sechzig Upanishad's" S. 324 und die Anmerkungen dort).

### 54. Verteilung der Guṇa's in der Schöpfung.

54. *ûrdhvaṃ sattva-viçâlas, tamo-viçâlaç ca mûlataḥ sargaḥ, madhye rajo-viçâlo, brahma-âdiḥ stamba-paryantaḥ.*

Nach oben ist die Schöpfung reich an Sattvam,
In ihrer Tiefe überwiegt das Tamas;
Das Rajas in der Mitte; sie erstreckt sich
Von Brahmán abwärts bis herab zum Grashalm.

In der Götterwelt überwiegt das Sattvam, in der Menschenwelt das Rajas, in der Tier- und Pflanzenwelt das Tamas. — Unter Schöpfung werden die wandernden Seelen verstanden; daher die Schöpfung sich nur so weit wie diese, d. h. von dem obersten der Götter (Vers 53) bis in die Pflanzenwelt erstreckt.

### 55. Der Purusha in der Schöpfung; Schmerz sein Los.

55. *tatra jarâmaraṇakṛitaṃ duḥkhaṃ prâpnoti cetanaḥ purushaḥ liṅgasya â vinivṛittes. tasmâd duḥkhaṃ svabhâvena.*

Daselbst verfällt der geist'ge Purusha
Dem Schmerz, den Alter und der Tod verhängen,
Solang' nicht aufhört zu bestehn das Liṅgam,
Das seinem Wesen nach des Schmerzes Quell ist.

Liest man *liṅgasya avinivṛittes*, so wird die dritte Zeile lauten: „Dieweil nicht aufhört zu bestehn das Liṅgam". Dieses begleitet den Purusha aus einem Leben ins andere, und aus ihm, vermöge seiner Natur, entspringt der Schmerz.

### 56. Warum die Prakṛiti die Weltentwicklung veranstaltet.

56. *ity esha prakṛitikṛito mahad-âdi-viçeshabhûta-paryantaḥ*
*pratipurushavimoksha-artham, svârtha' iva, parârtha' ârambhaḥ.*

So unternimmt die Prakṛiti dies Werk
Vom Grofsen an bis zu den Unterschieden,
Zu jedes einen Purusha Erlösung,
Zum fremden Zwecke, als geschäh's zum eignen.

Das Werk der Schöpfung erstreckt sich vom Mahân bis zu den Viçesha's, welche aus jedem Liṅgam immer wieder neu heraustreten. Darum erfolgt das Unternehmen der Weltentwicklung für jeden Purusha speziell zum Zwecke seiner Erlösung (*pratipurusha-vimoksha-artham*). Mit diesen Worten, wenn unsere Deutung richtig ist, kehrt der Verfasser von dem Rückfalle in die empirische Anschauung zu dem der Konsequenz des Systems entsprechenden Idealismus zurück.

Die Prakṛiti wirkt bei jeder ihrer Evolutionen *parârthe*, „im Interesse eines andern", des jedesmaligen Purusha, *svârthe iva*, als geschähe es in ihrem eigenen Interesse. Zwar ist es, nach Vers 62, nicht der Purusha, sondern die Prakṛiti, welche gebunden ist und erlöst wird, aber die Prakṛiti erlöst sich, d. h. löst sich los vom Purusha, um den Schmerz, den nicht sie, sondern er allein empfindet, zu heben.

Nach Maitr. Up. 5,1 ruhen die Wesen im Âtman *svârthe svâbhâvike 'rthe ca*, zum eigenen Zwecke (zur Erlösung des in ihnen verkörperten Purusha) und zum Naturzwecke (zum Zwecke des Svabhâva, d. h. der Prakṛiti); denn hier ist Purusha und Prakṛiti noch eins in Brahman (vgl. Sechzig Upanishad's S. 329 Anm. 1).

# VI. Eschatologie:
## die Lehre von der Bindung und Erlösung.
### Vers 57—68.

**57. Unbewufst-zweckmäfsiges Wirken der Prakṛiti.**

57. *vatsa-vivṛiddhi-nimittaṃ kshîrasya yathâ pravṛittir ajñasya,*
*purusha-vimoksha-nimittaṃ tathâ pravṛittiḥ pradhânasya.*

Wie um des Kalbes Wachstum zu befördern
Die Milch sich regt, obgleich sie unbewufst,
So regt die Prakṛiti sich zu dem Zweck,
Des Purusha Befreiung zu vollbringen.

Die Prakṛiti ist *avivekin, acetana* (Vers 11). Wie kann sie sich einen Zweck setzen? — Wo Begriffe fehlen, da stellt ein Bild zur rechten Zeit sich ein.

**58. Diese Zweckwirkung betrachtet nach Analogie des menschlichen Handelns.**

58. *autsukya-nivṛitty-arthaṃ yathâ kriyâsu pravartate lokaḥ,*
*purushasya vimoksha-arthaṃ pravartate tadvad avyaktam.*

Wie um der Stillung des Verlangens willen
Die Menschenwelt in Taten sich ergeht,
So um des Purusha's Erlösung willen
Kommt das Unoffenbare zur Entfaltung.

Das Unoffenbare ist die Prakṛiti. Wie der vorige Vers das unbewufste Wirken, so erläutert dieser das zweckmäfsige Wirken der Prakṛiti.

### 59. Rückkehr der Prakṛiti ohne erlangte Erlösung.

59. *rañgasya darçayitvâ nivartate nartakî yathâ nṛityât,*
*purushasya tathâ âtmânam prakâçya vinivartate prakṛitiḥ.*

Wie eine Tänzerin vom Tanze absteht,
Nachdem sie vor dem Publikum sich zeigte,
So kehrt die Prakṛiti in sich zurück,
Nachdem sie sich dem Purusha offenbarte.

Wir verstehen diesen Vers nicht, wie es gewöhnlich zu geschehen scheint (vgl. Vâc. Gauḍ. zu Vers 61), von der Erlösung, welche erst Vers 61 unter anderer Wendung des Bildes geschildert wird; soll dort nicht eine überflüssige Wiederholung vorliegen, so mufs unser Vers 59 nicht von der Erlösung, sondern von der Involution des Liñgam (wodurch es wieder zur Prakṛiti, zum Avyaktam wird) verstanden werden, wie eine solche nach jedem Lebenslaufe stattfindet. Nachdem das Liñgam Vers 42 mit dem Schauspieler verglichen war, der seine Rollen wechselt, erscheint es hier als Tänzerin, welche immer wieder und wieder in jedem Lebenslaufe aufs neue vor dem Purusha ihre Reize entfaltet, gewöhnlich aber sich vergebens bemüht und ohne Erfolg sich zurückzieht. Auf diese vielfachen Bemühungen der Prakṛiti mittels ihrer Entfaltungen als Liñgam bezieht sich der folgende Vers. Er würde sehr störend dazwischentreten, wenn schon im Verse vorher die Erlösung zu verstehen wäre.

### 60. Hilfreiches Bemühen der Prakṛiti.

60. *nânâvidhopakârair upakâriṇy anupakâriṇaḥ puṅsaḥ*
*guṇavaty aguṇasya satas tasyârtham apârthakaṃ carati.*

Statt *nânâvidhopakârair* bei Lassen lesen die Scholiasten und die meisten Ausgaben *nânâvidhair upâyair*, welches weniger charakteristisch ist, übrigens aber auf dasselbe hinausläuft.

So müht sie sich, durch mancherlei Hilfleistung
Hilfreich dem nichthilfreichen Purusha,
Die Guṇahafte ihm dem Guṇalosen
Zu seinem Nutzen ohne eignen Nutzen.

Zwar ist es die Prakṛiti, welche nach Vers 62 gebunden ist, wandert und erlöst wird, aber dennoch geschieht diese Erlösung nicht in ihrem, sondern in des Purusha Interesse, da nicht sie, sondern er den Schmerz empfindet.

**61. Rückkehr der Prakṛiti nach erlangter Erlösung.**

61. *prakṛiteḥ sukumârataraṃ na kiñcid asti, iti me matir bhavati,*
*yâ dṛishṭâ asmi, iti punar na darçanam upaiti purushasya.*

> Nicht gibt es etwas, das ist meine Meinung,
> Zartfühlenderes als die Prakṛiti;
> Nachdem sie weifs, dafs sie gesehen worden,
> Zeigt sie sich nicht nochmals dem Purusha.

Man mufs dies Bild genau von dem in Vers 59 unterscheiden. Dort war die Prakṛiti eine Tänzerin, welche sich in jedem Lebenslaufe wieder neu vor dem Purusha produziert, indem sie sich als Liñgam entfaltet. In unserm Verse hingegen ist von einem verschämten Weibe die Rede, dessen Reize zufällig von einem fremden Manne erblickt wurden, und welches infolgedessen vermeidet, diesem Manne je wieder vor Augen zu treten. So hört auch das ewige Wechselspiel von *explicatio* und *implicatio*, in welchem die Seelenwanderung besteht, für immer auf, sobald der Purusha die Prakṛiti nicht nur gesehen, sondern auch erkannt hat.

**62. Nicht der Purusha, sondern die Prakṛiti wird erlöst.**

62. *tasmân na mucyate, nâ 'pi badhyate, nâ 'pi saṃsarati purushaḥ;*
*saṃsarati badhyate mucyate ca nânâ-âçrayâ prakṛitiḥ.*

> Darum wird nicht erlöst, ist nicht gebunden,
> Ist nicht auf Wanderung der Purusha;
> Es wandert, wird gebunden und erlöst
> Die Prakṛiti, vielfache Zuflucht suchend.

„Darum“ (weil, wie Vers 59—61 gezeigt wurde, die Prakṛiti allein alles bewirkt und an sich erfährt) wird nicht der Purusha von der Prakṛiti, sondern die Prakṛiti vom Purusha erlöst. Und freilich ist dabei festzuhalten, dafs, wie Vers 63 hervorhebt, die Prakṛiti „sich erlöst um des Purusha willen“,

weil er, obgleich in Wahrheit unbeteiligt (*udâsîna* Vers 20), solange nicht die erlösende Erkenntnis eintritt, die Prakriti für sein eigenes Selbst hält (vgl. Vers 64) und infolge dieses Irrtums den in ihr liegenden, aber von ihr selbst nicht empfundenen Schmerz als Geniefser (*bhoktri* Vers 17) empfindet.

### 63. Der eine erlösende Bhâva und die sieben nichterlösenden.

63. *rûpaiḥ saptabhir eva tu badhnâty âtmânam âtmanâ prakritiḥ. sâ eva ca purushasyârtham vimocayati ekarûpeṇa.*

> Auf sieben Arten in Gebundenheit
> Hält Prakriti sich selber durch sich selber;
> Und eben sie, dem Purusha zuliebe,
> Erlöst sich selber nur auf eine Art.

Sie bindet sich durch die sieben Bhâva's: *dharma, adharma, vairâgyam, avairâgyam, aiçvaryam, anaiçvaryam* und *ajñânam,* und erlöst sich nur durch den achten Bhâva, das *jñânam.*

Ebenso Maitr. Up. 3,2: *badhnâty âtmanâ âtmânam.* Aber dort ist es der von den Guṇa's der Prakriti überwältigte Âtman, der sich selbst durch sich selbst bindet und in den Wahn verfallen *(abhimânitvaṃ prayâtaḥ)* wähnt: *ahaṃ so, mama idam* (ich bin dieser, mein ist dieses). Hier haben wir wohl eine der Quellen der Sâñkhya-Kârikâ. Vgl. das Folgende.

### 64. Welches ist diese erlösende Erkenntnis?

64. *evaṃ tattva-abhyâsân na asmi, na me, na aham, ity apariçesham aviparyayâd viçuddhaṃ kevalam utpadyate jñânam.*

> So bringt als Frucht das Studium der Grundwesen,
> Das absolute, durch Nichtirrtum reine
> Bewufstsein, das nichts übrig läfst zu wünschen:
> „Das bin ich nicht! das ist nicht mein! ich bin nicht!“

Die erlösende Erkenntnis besteht in dem aus Betrachtung der Tattva's, d. h. der *buddhi*, des *ahañkâra*, des *manas* usw., entspringenden Bewufstsein des Purusha, alle diese Tattva's nicht zu sein, sie nicht zu besitzen, ja sogar selbst nicht (empirisch) zu existieren. Auch diese Erkenntnis gehört als achter Bhâva der Prakriti, und zwar der Buddhi an, welche

sie dem Purusha darbietet (Vers 36—37), der sie sich (nach späterer Theorie, indem die Buddhi sich in ihm spiegelt) zu eigen macht.

### 65. Prakṛiti und Purusha nach erlangter Erkenntnis.

65. *tena nivṛittaprasavâm arthavaçât saptarûpavinivṛittâm*
*prakṛitim paçyati purushaḥ, prekshakavad avasthitaḥ, susthaḥ.*

Zufrieden, abseits, als Zuschauer stehend
Schaut dann der Purusha die Prakṛiti,
Die, weil der Zweck erreicht, vom Zeugen abläfst
Und sieben ihrer Formen von sich abtut.

Der Purusha war nie etwas anderes als Zuschauer; jetzt aber weifs er auch, dafs er nur dieses ist. Dieses Wissen ist das höchste Erzeugnis der Prakṛiti und ihrer Guṇa's; es bleibt allein, während die sieben übrigen Bhâva's, *dharma* usw., zunichte werden.

### 66. Verhalten beider bei dem Lebend-Erlösten.

66. *dṛishṭâ mayâ, ity upekshaka' eko, dṛishṭâ aham, ity uparatâ anyâ.*
*sati saṃyoge 'pi tayoḥ, prayojanam na asti sargasya.*

Sie ist erkannt! so spricht er und verschmäht sie.
Ich bin erkannt! so spricht sie und läfst ab.
Wenn auch besteht noch die Verbindung beider,
So liegt doch kein Motiv mehr vor zum Schaffen.

Über ein Schwanken zwischen idealistischer und realistischer Auffassung kommt das System auch hier nicht hinaus. Während in der Regel die Verbindung nur als eine scheinbare dargestellt wird, zu deren Beseitigung die Erkenntnis des Nichtverbundenseins *(viveka)* genügt, so ist hier realistisch von einer wirklichen Verbindung zwischen Purusha und Prakṛiti, d. h. zwischen erkennendem Subjekt und Leib die Rede, die auch nach der Erlösung noch eine Weile besteht, ohne jedoch die Prakṛiti zu weitern Evolutionen zu veranlassen. Das *prayojanam sargasya* sind eben die sieben wegfallenden Bhâva's.

### 67. Fortbestehen des Leibes nach der Erlösung.

67. *samyagjñâna-adhigamâd dharma-âdînâm akârana-prâptau,*
*tishthati samskâra-vaçâc cakrabhramavad dhrita-çarîrah.*

Wenn durch Erlangung des vollkommnen Wissens
Nicht mehr sind Ursach' *dharma* usw.,
So bleibt doch, wie das Töpferrad ausrollend,
Im Leib er noch, kraft des empfangnen Eindrucks.

Die *samskâra*'s sind die in einer frühern Existenz erworbenen Eindrücke (empirische Charaktereigenschaften), Nachwirkungen guter und böser Werke, deren Frucht erst zu Ende genossen werden mufs. Sie sind die *nimitta*'s in Vers 42 und die *bhâva*'s in den folgenden Versen.

Das Bild von der zu Ende rollenden Töpferscheibe mag entstanden sein in Anlehnung an Maitr. Up. 2,6 (Sechzig Upanishad's S. 321) und findet sich auch bei Çañkara im Kommentar zu Brahmasûtram 4,1,15 p. 1081,2, wo sich auch drei Zeilen weiter der Ausdruck *samskâravaçât* wiederfindet.

### 68. Definitive Erlösung nach dem Tode.

68. *prâpte çarîra-bhede, carita-arthatvât, pradhâna-vinivrittau*
*aikântikam âtyantikam ubhayam kaivalyam âpnoti.*

Der Leib fällt hin, das Endziel ist erreicht,
Die Prakriti kehrt ganz in sich zurück;
Und er erlangt sodann die Absolutheit,
Die beides, ewig und ausschliefslich ist.

Die Prakriti kehrt ganz in sich zurück, alles wird wieder zur Prakriti, nicht nur die Bhâva's, welche aus ihr geschöpft sind (Vers 42), sondern auch das Liñgam, welches nur die offenbar gewordene *(vyakta)* Prakriti (das *avyaktam*) selbst ist.

*Kevala*, absolut; *kaivalyam*, Absolutheit, völlige Gelöstheit von allem, und so auch vom Leiden. Dieselbe ist *aikântika*, nur Freiheit vom Leiden, nichts aufserdem, keine positive Glückseligkeit gewährend, und auch *âtyantika*, ohne Ende. So schliefst sich dieser letzte Vers der eigentlichen Kârikâ mit dem ersten zusammen.

---

## VII. Epilog.

### Vers 69—72.

**69. Ursprung der Lehre.**

69. *purushârtham̃ jñânam idam̃ guhyam̃ paramarshiṇâ samâkhyâtam,*
*sthity-utpatti-pralayâç cintyante yatra bhûtânâm.*

Dies tiefverborgne Wissen wird verkündet
Zum Heil des Purusha vom höchsten Weisen.
Um seinetwillen wurden überdacht
Ursprung, Bestand und Untergang der Wesen.

**70. Fortpflanzung der Lehre.**

70. *etat pavitram agryam̃ Munir Âsuraye 'nukampayâ pradadau,*
*Âsurir api Pañcaçikhâya, tena bahudhâkritam̃ tantram.*

Dies höchste Läuterungsmittel hat der Weise
Dem Âsuri aus Mitleid überliefert;
Dann weiter Âsuri dem Pañcaçikha,
Von dem die Lehre wurde ausgebreitet.

**71. Der Verfasser der Kârikâ.**

71. *çishyaparamparayâ âgatam Îçvarakrishṇena ca etad âryâbhiḥ*
*sam̃kshiptam âryamatinâ, samyag vijñâya siddhântam.*

Das durch der Schüler Reihe überkommene
Hat Îçvarakrishṇa in treuem Sinne
In Kürze dargestellt in Âryâ-Versen,
Nachdem er ganz den Lehrbegriff erfafste.

**72. Vollständigkeit des Werkes.**

72. *saptatyâm̃ kila ye'rthâs, te 'rthâḥ kritsnasya shashṭitantrasya,*
*âkhyâyikâ-virahitâḥ paravâda-vivarjitâç câpi.*

Der Inhalt unsrer siebzig Verse ist
Der Inhalt auch des ganzen Sechzigwerkes,
Nur ohne die erläuternden Geschichten
Und ohne fremder Meinungen Besprechung.

Das *Shashṭitantram* ist nach dieser Stelle nicht notwendig ein früheres Werk, sondern nur das „System der sechzig Lehrbegriffe“. Diese würden nach dem Râjavârttikam (einer Schrift aus dem 11. Jahrh. p. C.) bei Vâc. zu unserer Stelle, aufser den fünfzig Bhâva's, die folgenden zehn Grundbegriffe sein:

1. *pradhâna-astitvam*, Realität der Prakṛiti;
2. *ekatvam*, ihre Einheit;
3. *arthavattvam*, ihre Zwecksetzung;
4. *anyatâ*, ihre Verschiedenheit vom Purusha;
5. *pârârthyam*, ihr Wirken im Dienste eines andern;
6. *ânaikyam*, die Vielheit der Purusha's;
7. *viyoga*, sein Getrenntsein von der Prakṛiti;
8. *yoga*, seine Verbindung mit ihr;
9. *çeshavṛitti*, die Evolution der übrigen (Prinzipien);
10. *akartṛitvam*, die Untätigkeit des Purusha.

Die Reihenfolge ist wohl um des Verses willen umgestellt.

Da von Gauḍapâda zu Kârikâ 17 eine Stelle aus dem Shashṭitantram zitiert wird, so scheint ein Werk dieses Namens existiert zu haben. Vgl. Garbe, „Mondschein“, Seite 111. Lassens Lesung *asya* würde, wenn sie richtig wäre, allerdings nicht ein Werk, sondern nur das System voraussetzen.

Wie dem auch immer sein mag, jedenfalls spricht sich in unserm Verse das Bewufstsein aus, dafs in der Sâṅkhya-Kârikâ das System vollständig dargelegt ist, und hierauf gründet sich die Berechtigung des Versuches, den wir im folgenden unternehmen wollen, das Sâṅkhyasystem ausschliefslich auf Grund der Kârikâ darzustellen, indem wir aus ihren Kommentaren, den Sûtra's und den übrigen Sâṅkhyaschriften nur so viel zulassen, wie als notwendige Ergänzung der Kârikâ in dieser selbst schon andeutungsweise enthalten ist, und uns übrigens durch keine spätern Modifikationen in unserer Auffassung beirren lassen.

# Kurze Darstellung des Sâñkhya-systems nach der Sâñkhya-Kârikâ.

## I. Die Grundanschauungen des Systems.

Motiv der philosophischen Forschung.

§ 1. Das Sâñkhyasystem geht aus von der Tatsache des Leidens. Dreifache Schmerzen, entspringend aus uns selbst, aus den Wesen, aus dem Schicksale, stürmen auf uns ein und regen die Frage an, wie wir uns von ihnen für immer befreien können. Diese Frage bleibt auch dann bestehen, wenn wir durch Erreichung irdischen Wohlergehens dem Leiden entronnen zu sein glauben, denn erstlich ist ein solches Wohlergehen vergänglich, und zweitens ist es mehr als das, was wir suchen, und darum weniger: denn der Weise strebt nach Schmerzlosigkeit, nicht aber nach positiver Lust. Ebensowenig wie das Wohlergehen im Leben kann auch das Betreiben des vedischen Opferkultus zu jener gesuchten Schmerzlosigkeit führen, nicht nur weil wir uns dabei durch das Töten von Tieren beflecken, sondern auch weil der himmlische Lohn, den man von den Opferwerken erhofft, ein vorübergehender ist und nach seinem Verbrauche im Jenseits wiederum zur Rückkehr auf diese Erde und zu einem neuen Lebenslaufe nötigt. Endlich sind die Opferwerke auch mit dem Bedenken behaftet, welches unser Vers 2 *atiçaya* nennt, mit dem Bedenken des Übermafses, sofern auch sie zu viel erreichen, positives Glück in ihrem Gefolge haben und daher mehr bewirken, als die von dem Weisen allein angestrebte absolute und ewige Schmerzlosigkeit. Diese kann nur erlangt werden auf dem Wege der philosophischen Erkenntnis. Welches ist diese Erkenntnis?

Das Unheil und der Ausweg aus ihm.

§ 2. Alles Leiden beruht darauf, dafs gewisse Dinge und Verhältnisse der objektiven Welt von dem erkennenden Subjekte als seine eigenen empfunden werden. Und doch sind sie gar nicht seine eigenen, denn der Purusha, das Subjekt des Erkennens, steht der Prakṛiti, dem Inbegriff alles Objektiven, als ein anderer gegenüber. Es ist also eine Täuschung, wenn der Purusha die in der Prakṛiti liegenden Verhältnisse als Leiden, als sein Leiden empfindet. Könnte man diese Täuschung heben, könnte der Purusha zu der Erkenntnis des *viveka*, d. h. seiner Verschiedenheit von der Prakṛiti und allem, was zu ihr gehört, gebracht werden, so würde die gestellte Aufgabe gelöst sein: der Schmerz würde völlig und für immer aufhören, denn der Purusha würde wissen, dafs der bis dahin empfundene Schmerz nicht sein Schmerz ist, ihn nicht angeht, und auch die Prakṛiti würde keinen Schmerz empfinden, weil dazu ihre auf jenem Wahne beruhende Verbindung mit einem empfindenden Subjekte, d. h. mit dem Purusha gehört. Es kommt also alles darauf an, den Wahn jener Verbindung zu heben und die Erkenntnis von der gänzlichen Diversität des Purusha und der Prakṛiti, d. h. des erkennenden Subjektes und der ganzen objektiven Welt, im Purusha zu erzeugen.

Das Bündnis zwischen Purusha und Prakṛiti und sein Zweck.

§ 3. Zu diesem Zwecke verbünden sich die Prakṛiti und der Purusha ähnlich wie der starke Blinde und der sehende Lahme, von denen jener diesen auf die Schultern nimmt, wodurch dann beide zu dem von ihnen erwünschten Ziele gelangen. Diese Verbindung ist, wie die Griechen sagen würden, nicht κατὰ χρόνον, sondern κατ' ἐπίνοιαν zu verstehen. Es handelt sich nicht dabei um einen einmaligen zeitlichen Akt, sondern von Ewigkeit her ist der Purusha in die Prakṛiti verstrickt oder wähnt doch, es zu sein, und von Ewigkeit her besteht auch das gemeinsame Streben nach der Aufhebung dieses Wahnes, d. h. das Bündnis zwischen dem Purusha, welcher lahm, nur erkennend, ohne jede Fähigkeit des Handelns ist, und der Prakṛiti, welche blind, d. h. ohne die Fähgikeit des Erkennens ist. Das einzige, was sie beitragen kann, um jene ersehnte Erkenntnis in dem Purusha zu erzeugen, besteht darin, dafs sie ihr unentfaltetes *(avyaktam)* Wesen zu einem entfalteten *(vyaktam)* macht. Eine solche

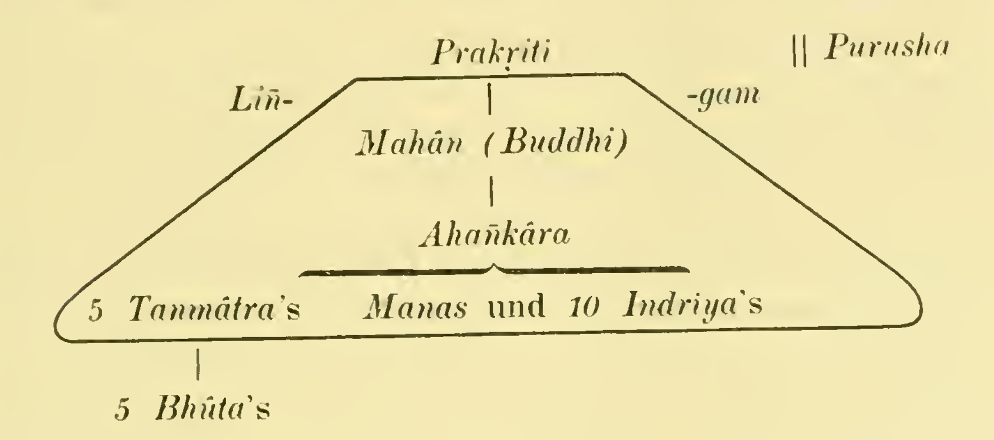
Selbstentfaltung der Prakṛiti vor den Blicken des Purusha ist jeder einzelne Lebenslauf, und die unzähligen, nach dem Gesetze der Seelenwanderung auf einander folgenden Lebensläufe sind ebensoviele Selbstentfaltungen der Prakṛiti, sind ebensoviele Aufforderungen an den Purusha, die Prakṛiti und alles, was sich aus ihr entwickelt, als sein Nicht-Ich zu erkennen. In diesem Sinne wohl wird die Prakṛiti in Vers 59 mit einer Tänzerin verglichen, welche auftritt, ihre Künste vor dem Zuschauer entfaltet und dann wieder zurücktritt. Gewöhnlich wird der Zweck dieses Auftretens nicht erreicht. Nach jedem Lebenslaufe tritt die Prakṛiti aus dem Zustande des Entfaltetseins, des *Vyaktam*, in den des *Avyaktam*, der Nichtentfaltung, zurück, um immer wieder aufs neue in einem abermaligen Lebenslaufe sich vor dem Purusha zu entfalten, und so *in infinitum*, es sei denn, dafs der *viveka*, die Erkenntnis seiner Verschiedenheit von der Prakṛiti, in dem Purusha aufleuchtet, wodurch die Erlösung vollbracht ist. Wenn endlich einmal die Entfaltung der Prakṛiti diese erlösende Erkenntnis im Purusha bewirkt, dann braucht die Tänzerin nicht mehr vor dem Zuschauer sich zu produzieren, dann ist die Prakṛiti vielmehr jener schamhaften Jungfrau in Vers 61 zu vergleichen, welche bei Enthüllung ihrer Reize von dem Purusha, dem Manne (wie dieses Wort auch heifst), belauscht wurde und scheu vor ihm flieht, um nie wieder vor seinen Blicken zu erscheinen. — Eine solche Erlösung bringt beide Teile zur Ruhe; im übrigen ist sie nicht sowohl, wie Vers 62 hervorhebt, eine Erlösung des Purusha, an welchem als dem reinen, unbeteiligten *(madhyastha)* Subjekte des Erkennens überhaupt nichts vor sich gehen kann, als vielmehr eine solche der Prakṛiti, des Inbegriffs alles dessen, was geschieht und je geschehen kann.

*Die Entfaltung der Prakṛiti vor dem Purusha.*

§ 4. Die Prakṛiti ist das *Avyaktam*, „das Unentfaltete“; indem sie ihr Wesen vor dem Purusha entfaltet, wird sie zum *Vyaktam*; somit ist das *Vyaktam* nichts anderes als das dem Purusha sichtbar gewordene *Avyaktam*; es ist für das Verständnis des Systems wichtig, daran festzuhalten, dafs zwischen der Prakṛiti und dem Komplexe ihrer Entfaltungen nicht Kausalität in unserm Sinne, sondern vielmehr eine Art Identität

besteht, indem beides zu einander sich verhält wie die *natura naturans* zur *natura naturata.* Um zu dieser zu werden, geht zunächst aus der Prakṛiti hervor die Buddhi (der Intellekt), welche, da sie noch nicht individuell ist, der Mahân (der grofse Intellekt, der Weltintellekt) genannt wird. Erst aus der Buddhi geht dann weiter hervor der Ahañkâra (der Ichmacher, das Prinzip der Individuation), aus diesem einerseits die zehn Indriya's (Sinnesorgane, nämlich die fünf Erkenntnissinne und die fünf Tatsinne) nebst dem Manas (Verstand, bewufster Wille) als Zentralorgan, andererseits entspringen aus dem Ahañkâra als die objektiven Korrelate der fünf Erkenntnissinne die fünf Elemente, und zwar zunächst als die Tanmâtra's, die fünf Reinstoffe, aus welchen sodann endlich, wie noch zu zeigen sein wird, wahrscheinlich nur durch Mischung, die Bhûta's (die groben Elemente) hervorgehen. Alle die genannten Wesenheiten, Buddhi, Ahañkâra, Manas und Indriya's, Tanmâtra's und teilweise die aus ihnen hervorwachsenden Bhûta's, bilden das Liñgam (den psychischen Organismus), welches den Purusha auf allen seinen Wanderungen begleitet, in jedem neuen Lebenslaufe sich vor ihm entfaltet und am Ende jedes Lebens sich wieder in den Zustand der Nichtentfaltung begibt, d. h. zur Prakṛiti wird, von der es nicht ein Teil, sondern vielmehr diese ganz ist, daher auch die endliche Erlösung als eine solche nicht des Liñgam, sondern der Prakṛiti behandelt wird. — In äufserlicher, mechanischer Weise werden die dreiundzwanzig Elemente des Vyaktam mit Prakṛiti und Purusha zu den fünfundzwanzig Prinzipien *(tattva)* zusammenaddiert, und ebenso belanglos für die innere Einsicht ist die in Vers 3 vorgenommene Einteilung der fünfundzwanzig Prinzipien in vier Klassen, sofern sie teils schaffend, nicht erschaffen (die Prakṛiti), teils erschaffen und erschaffend (Buddhi, Ahañkâra, die fünf Tanmâtra's), teils erschaffen, nicht erschaffend (die fünf Bhûta's, das Manas, die zehn Indriya's), teils endlich weder erschaffen noch erschaffend (der Purusha) sind. Diese Einteilung, unfruchtbar wie sie ist, hat doch den Wert eines Kuriosums, weil sie, wenn auch nur zufällig und ohne historischen Zusammenhang, eine auffallende Parallele in der

abendländischen Philosophie, nämlich bei Scotus Erigena hat. — Wichtiger ist es, bei allem Folgenden das von uns bereits oben I, 2 Seite 218 mitgeteilte Schema immer vor Augen zu haben, wobei wir, wie auch dort, der Klarheit zuliebe noch von dem Umstande absehen, dafs die Bhûta's zu einem Drittel noch in das Liñgam hineinfallen.




§ 5. Wer der ganzen von uns dargestellten Entwicklung der indischen Philosophie gefolgt ist, dem kann es nicht zweifelhaft sein, dafs das Sâñkhyasystem, trotz der abgerundeten Form, in welcher es in der Kârikâ auftritt, doch nichts weniger als eine originelle Schöpfung eines individuellen, von der Natur inspirierten Genius ist, sondern vielmehr das letzte Produkt einer langen Entwicklung, welche anhebt mit dem schroffen und kühnen Idealismus des Yâjñavalkya der Brihadâraṇyaka-Upanishad (kurz zusammengefafst oben I, 2 Seite 357 fg.), und von diesem Ausgangspunkte an durch das schrittweise zunehmende Überwuchern realistischer Tendenzen schliefslich zu dem Systeme wird, dessen Darstellung uns jetzt beschäftigt, und welches in allen seinen Einzelheiten philosophisch nur begriffen werden kann als ein degenerierter Vedânta, dessen ursprünglicher Idealismus noch überall durchblickt, aber durch das Hineinspielen realistischer Vorstellungen zu einem inkonsequenten, philosophisch nicht mehr vollständig verständlichen Gebilde geworden ist. Der ursprüngliche Vedânta lehrte: es gibt in allen Welten, im Himmel und auf Erden, nur ein einziges Wesen, den Âtman, auch Purusha genannt, welcher das Subjekt des Erkennens in mir ist, und

Idealismus und Realismus im Sâñkhyasystem.

aufserdem nichts. Alles, was aufser ihm vorhanden zu sein scheint, ist nur eine Mâyâ, ein Blendwerk, eine Illusion, welche bei richtiger Erkenntnis in das Nichts verschwindet, welches sie ist. Zwei Hauptpunkte sind es, welche das vollendete Sâñkhyam von diesem ursprünglichen Vedânta unterscheiden, erstlich, dafs es eine Vielheit von Purusha's, von Subjekten des Erkennens behauptet, zweitens, dafs die Mâyâ sich zur Prakṛiti verdichtet hat. Aber beide Punkte werden nicht konsequent durchgeführt. Denn trotz der immerfort nebenherlaufenden Behauptung einer Vielheit von Purusha's verfährt das System überall und namentlich in der Erlösungslehre so, als gäbe es nur einen Purusha, und als wäre mit dessen entstandener Selbsterkenntnis die Erlösung nicht nur dieses Purusha, sondern auch der ganzen Prakṛiti vollbracht, so dafs dadurch beide für immer zur Ruhe kommen. Zweitens: die Prakṛiti ist zwar nicht mehr die alte Mâyâ, aber sie ist darum doch keineswegs als materiell zu denken, weder als Materie noch als Urmaterie, sondern nur als Urnatur (*mûlaprakṛiti* Vers 3), d. h. ebendasselbe in unoffenbarem Zustande *(avyakta)*, was in offenbarem *(vyakta)* Zustande das Liñgam nebst seinen Dependentien bildet. Dieses Liñgam aber ist nicht ein physischer, sondern ein psychischer Organismus, welcher in jedem Lebenslaufe sich vor dem Purusha aufrollt und in jedem Tode sich wieder zusammenrollt, d. h. wieder zur Prakṛiti, nicht zu einem Teil derselben, sondern zur vollen und ganzen Prakṛiti wird, deren blofse Entfaltung er ist. Die Elemente des Liñgam, Buddhi, Ahañkâra, Indriya's nebst Manas und Tanmâtra's, sind sämtlich psychische Wesenheiten, und erst aus den psychischen Tanmâtra's wachsen bei jeder Entfaltung wieder aufs neue die Bhûta's, d. h. die materielle Aufsenwelt, hervor. Mit der ausdrücklichen Erklärung in Vers 22 und 25, dafs die Bhûta's, die groben Elemente, aus den die wandernde Seele begleitenden Tanmâtra's entspringen, steht es freilich in Widerspruch, dafs Vers 39 nur die Feinteile *(sûkshma)* der Bhûta's dem psychischen Apparate anhaften *(yatata)* bleiben, während die gröbern, aus ihnen wie aus einem Samen erwachsenen Teile (die *mâtâpitṛija*) beim Tode „zurückkehren" *(nivartante)*, wie wir annehmen müssen,

in die Prakṛiti, während von dem Grobmassigen *(prabhûta)*, d. h. der Masse der unorganischen Natur, welche nach Vers 22 gleichfalls aus dem Liṅgam hervorgetreten war, überhaupt nicht weiter die Rede ist. Auch sie fallen mit den Mâtâpitṛija's, wie wir annehmen müssen, in die Prakṛiti zurück, welche den Mutterboden bildet, aus dem der Baum des Liṅgam hervorwächst, und in welchen die von diesem Baume erzeugten Blätter *(mâtâpitṛija* und *prabhûta)* zurückfallen, um dem abermaligen Hervorwachsen des Baumes als Nährboden zu dienen. — Wollen wir diese Vorstellungsweise uns durch ein abendländisches Analogon näher bringen, so wäre am ersten zu erinnern an die Leibnizische Monade, welche die ganze Aufsenwelt aus sich selbst erzeugt. Aber gerade so wie Leibniz inkonsequent wird und wegen der Vielheit der Monaden inkonsequent werden mufs, indem er doch die Aufsenwelt aufser der Monade, wenn auch nur als quasi-real, bestehen läfst, ebenso ist das Sâñkhyam, und auch wieder wegen der Vielheit seiner Purusha's, genötigt, die allgemeine Aufsenwelt bestehen zu lassen, wenn es auch nicht dazu gelangt ist, die Übereinstimmung dieser Aufsenwelt mit der aus dem Liṅgam herausgesponnenen Vorstellungswelt durch die lahme Ausflucht einer prästabilierten Harmonie zu verbinden. — Nicht viel besser als eine solche prästabilierte Harmonie ist der Ausweg, welchen spätere Sâñkhyaschriften, namentlich die Sûtra's und deren Kommentator Vijñânabhikshu einschlagen, wenn sie im Anschlufs an die Vorstellungsweise des exoterischen Vedânta das Hervorgehen des Liṅgam aus der Prakṛiti zunächst als einen kosmischen Prozefs auffassen. Aus der Prakṛiti soll die kosmische Buddhi entspringen, aus dieser dann weiter ein kosmischer Ahañkâra (eine handgreifliche *contradictio in adjecto*), aus ihm dann weiter die übrigen Evolutionsstufen, alle als kosmische hervorgehen, wodurch dann der Realismus die Befriedigung hat, schliefslich in den kosmischen Bhûta's eine allen gemeinsame Aufsenwelt zu gewinnen, dafür aber auch kosmische Augen und Ohren, kosmische Hände und Füfse, ja auch unvermeidlicherweise ein kosmisches Zeugungs- und Entleerungsorgan in Kauf nehmen mufs. Aus diesem zuerst entstandenen kosmischen Liṅgam

sollen sich dann die individuellen Liṅga's abgezweigt haben, etwa in der Art, dafs aus der kosmischen Buddhi die individuellen Buddhi's, aus dem kosmischen Ahaṅkâra die individuellen Ahaṅkâra's, und so in allen übrigen Fällen hervorgegangen wären. Als Grund für die Spaltung in Individuen gibt Sûtram III, 10, ohne Zweifel im Anschlusse an Kârikâ 18, die Verschiedenheit der Werke an: *vyakti-bhedaḥ karma-viçeshât*, „die Spaltung in Individuen folgt aus der Verschiedenheit des Werkes". Woher aber die ersten Werke kommen, wie der Zirkel zu vermeiden ist, dafs der erste Ursprung der Individualität auf Werken beruht, welche doch wiederum eine Individualität voraussetzen, das bleibt bei dieser Theorie dunkel. Im ganzen ist zu derselben zu bemerken, dafs sie unserer Kârikâ völlig fremd ist, dafs sich in ihr keine Spur oder Andeutung derselben findet, ja dafs sie mit deren ausdrücklicher Lehre in Widerspruch steht, indem z. B. der individuelle Ahaṅkâra nicht durch Zerteilung aus einem kosmischen Ahaṅkâra, sondern vielmehr aus der Buddhi entsprungen ist, und so in allen übrigen Fällen. So sind denn namentlich auch diejenigen Bhûta's oder groben Elemente, welche dem Purusha im Verlaufe des Lebens gegenüberstehen, aus dem mit diesem Purusha verbundenen individuellen Liṅgam entsprungen, so dafs die aufser diesen angenommenen kosmischen Bhûta's niemals in Aktion treten, ja auch niemals dem Purusha bekannt werden können und daher wohl ebensowenig Existenzberechtigung haben dürften, wie die von den modernen Ideal-Realisten als hinter dieser uns allein bekannten Vorstellungswelt liegend erträumte reale Welt.

## II. Ontologie

### oder die Lehre von den drei Grundprinzipien: Avyaktam, Vyaktam und Purusha.

Die drei Erkenntnismittel.

§ 6. Der Untersuchung der Prinzipien geht, wie gewöhnlich in den indischen Systemen, voraus eine Prüfung der bei dieser Untersuchung zur Verwendung kommenden Erkenntnismittel, *pramâṇa*'s, wörtlich Mafsstäbe. Dieser sind

nach der Kârikâ drei, nicht mehr, „da mit diesen alle Pramâṇa's erschöpft sind" *(sarva-pramâṇa-sitthatvât)*, und nicht weniger, „da die Erbringung der zu beweisenden Dinge nur durch das ihnen entsprechende Erkenntnismittel möglich ist" *(prameya-siddhiḥ pramâṇâd dhi)*, mit andern Worten: da die Gesamtheit der zu beweisenden Dinge von allen drei Erkenntnismitteln Gebrauch zu machen nötigt (wie wir diese Zusätze in Vers 4 uns deuten). Die drei Pramâṇa's sind:

1. *drishṭam*, „die Wahrnehmung", welche bei dem jedesmaligen Objekte als solchem stehen bleibt, d. h. nicht über dasselbe hinausstrebt;

2. *anumânam*, „die Folgerung", welche im Gegensatze dazu aus einem Wahrgenommenen (als Merkmal, *liñgam*) ein Nichtwahrgenommenes (den Träger dieses Merkmals, *liñgin*) erschliefst: sie ist dreifach, nämlich (nach Gauḍ.) a) *pûrvavat*, „an das Frühere sich haltend", von der wahrnehmbaren Ursache auf eine nicht wahrnehmbare Wirkung schliefsend, b) *çeshavad*, „an das Spätere sich haltend", von der wahrgenommenen Wirkung auf eine nicht wahrnehmbare Ursache schliefsend, c) *sâmânyato drishṭam*, „das Erkennen aus der Gleichartigkeit", entsprechend, nicht, wie wohl behauptet worden ist, unserer Induktion, welche aus den einzelnen Fällen ein allgemeines Gesetz gewinnt, sondern vielmehr der Analogie, welche aus der Gleichartigkeit zweier Gegenstände ein bei dem einen fehlendes Merkmal durch das entsprechende Merkmal des andern ergänzt.

3. *âptavacanam*, „die richtige (oder richtig verstandene) Tradition", speziell die vedische, von welcher das System übrigens keinen weitern Gebrauch macht, als sofern es die durch sie bezeugte Götterwelt äufserlich neben den übrigen Klassen von Wesen bestehen läfst. Nur die Götterwelt und was zu ihr gehört, d. h. das Transscendente *(paroksham)* beruht auf der Tradition, während hingegen (*tu*, wie Vers 6 erklärt) auch das Übersinnliche *(atîndriyam)*, sofern es nicht eben ein solches Transscendentes ist, auf *anumânam*, und zwar auf *sâmânyato drishṭam* beruht. Von dieser Art sind sowohl der Purusha als auch die Prakṛiti. Beide sind *atîndriya*, d. h. niemals in einer Wahrnehmung gegeben, weder in der gegen-

wärtigen *(drishṭam)*, noch in einer abwesenden, mit der gegenwärtigen als Ursache oder Wirkung zusammenhängenden *(çeshavad* und *pûrvavad anumânam)*; beide werden auf dem Wege der Analogie, wie sich noch weiter zeigen wird, erschlossen. Schon hier zeigt sich, dafs die Prakṛiti nicht eigentlich die Ursache des Entfalteten ist, denn dann müfste sie aus diesem durch *çeshavad anumânam* gefolgert werden; vielmehr ist das Verhältnis zwischen Prakṛiti und Erscheinungswelt nicht das der Kausalität, sondern der Identität; beide unterscheiden sich nicht anders als das zusammengerollte Tuch von eben diesem Tuche, wenn es aufgerollt ist.

Kausalität oder Identität.

§ 7. Die Prakṛiti verhält sich zu ihren Erscheinungen wie das Metaphysische zum Physischen. Ein solches Verhältnis läfst sich durch empirische Zusammenhänge, auf die allein wir angewiesen bleiben, nur in der Weise vorstellig machen, dafs wir den Zusammenhang des Metaphysischen und seiner physischen Erscheinung nach Analogie der uns bekannten physischen Zusammenhänge verständlich machen, und hierzu ist zu allen Zeiten mit Vorliebe das Kausalitätsverhältnis benutzt worden. So auch im Sâṅkhyam. Überall erscheint die Prakṛiti als die Ursache *(kâraṇam)* und das Vyaktam als ihre Wirkung (*kâryam*, vgl. Vers 8. 9. 14. 15. 16). Zunächst kann von Kausalität in unserm Sinne, welche die Substanz unangetastet läfst und nur den Wechsel in den Eigenschaften, Zuständen und Formen der Substanz betrifft, keine Rede sein. Mit andern Worten: die Prakṛiti ist nicht *causa efficiens* (*nimitta-kâraṇam*, welches in anderer Hinsicht Vers 42, und zwar ganz richtig zur Verwenduug kommt), sondern sie ist nur *causa materialis (upâdâna-kâraṇam)*, und ihre Erscheinungen verhalten sich zu ihr wie die Goldgefäfse zum Goldklumpen, das Gewebe zu den Fäden oder, um das in Vers 16 vorkommende Bild zu gebrauchen, wie Dampf oder Eis zu dem Wasser (*pariṇâmataḥ salilavat*, Vers 16). Nach Analogie *(sâmânyato drishṭam)* mit dem Stoffe, aus dem die empirischen Produkte bestehen, schliefsen wir auch auf die Prakṛiti. Aber dieser Analogieschlufs ist und bleibt nur ein Bild, denn die Prakṛiti ist keineswegs eine Art Materie, aus der die Erscheinungen geformt sind, unterscheidet sich viel-

mehr von einer solchen dadurch, dafs sie allgegenwärtig (*vyâpin* Vers 10, *vibhu* Vers 42), ewig (*nitya* Vers 10) und eine (*eka* Vers 10) ist, und dafs sie ihrem ganzen Wesen nach aus Sattvam, Rajas und Tamas besteht, welche wir weiter noch als psychische Faktoren kennen lernen werden. Nach der vom Vedânta überkommenen Anschauung ist die Prakṛiti (wie schon oben § 5 ausgeführt) das Avyaktam, welches in jedem Vyaktam ebenso ganz und ungeteilt zur Erscheinung kommt wie im Vedânta das Brahman in jeder seiner individuellen Verkörperungen. Sonach ist die Prakṛiti nicht die Ursache der Welt, so oft auch dieses Schema zur Verwendung kommt, sie ist weder *nimitta-kâraṇam* noch *upâdâna-kâraṇam*, sondern sie ist, mit einem Worte gesagt, die Potentialität, welche in jeder Erscheinung zur Aktualität wird; darum heifst sie Vers 15 die *çakti (potentia)*, Vers 9 das *çaktam (id quod potest)*, und wird in der Regel als dasjenige Avyaktam behandelt, welches zunächst in einer Reihe psychischer Faktoren und erst durch diese hindurch in der materiellen Natur zur Erscheinung, zum Vyaktam wird. Auf der andern Seite ist nicht zu verkennen, dafs dieses metaphysische Verhältnis der Identität immerfort geneigt ist in das physische Verhältnis der Kausalität umzuschlagen, und die hieraus entstehenden Zweideutigkeiten, entspringend aus dem oben geschilderten Ineinander von Idealismus und Realismus, sind dem Systeme wesentlich und lassen sich nicht heben, ohne ihm Gewalt anzutun.

Unerkennbarkeit der Prakṛiti.

§ 8. Diese Gesichtspunkte kommen sogleich schon zur Verwendung bei der Frage, welche unsern Autor Vers 7—8 beschäftigt, warum die Prakṛiti (Urnatur, oder, wie ihre Synonyma lauten: das Avyaktam, „das Unentfaltete", das Pradhânam) unwahrnehmbar ist. Er führt zunächst acht Gründe an, auf denen die Unwahrnehmbarkeit *(anupalabdhi)* einer Sache beruhen kann, nämlich: zu grofse Ferne, zu grofse Nähe, Störung der Sinne, Unstetheit des Manas, Subtilität, zwischenliegende Gegenstände, Überwältigung durch andere stärkere Eindrücke und Verstecktsein unter Gleichartigem, und entscheidet sich bei der Überlegung dieser acht empirischen Gründe der Unerkennbarkeit für den fünften. Die Prakṛiti

wird nicht wahrgenommen wegen ihrer Subtilität *(saukshmyam)*, sie kann nur erschlossen werden aus ihren Entfaltungen. Schon hier versagt die Analogie mit dem Stoff und seinen Produkten, da in dem Goldklumpen das Gold, in dem Gewebe der Faden wahrnehmbar bleibt, nicht aber die Prakṛiti in ihren Produkten.

Der *sat-kârya-vâda.*

§ 9. Dafs bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Avyaktam und Vyaktam nicht sowohl die Kausalität als vielmehr die Identität vorschwebt, kann auch aus einer bemerkenswerten Theorie des Sâñkhyasystems erkannt werden, welche *sat-kârya-vâda* heifst, „die Lehre von der (von jeher bestehenden) Realität der Wirkung“, d. h. des Vyaktam. Dieses als Wirkung ist nicht etwas, das vorher nicht gewesen und neu entstanden wäre, sondern die Wirkung war von jeher schon real vorhanden in Gestalt der Ursache. Hierfür finden wir in Vers 9 fünf Gründe: 1. ein Nichtseiendes kann auch nicht gemacht werden, da dann der Handlung des Gemachtwerdens das Subjekt fehlen würde; 2. der Stoff befafste in sich das Produkt schon vor seinem Entstehen; 3. wäre dem nicht so, so könnte nicht nur Bestimmtes, sondern alles Beliebige entstehen, was gegen die Erfahrung verstöfst; 4. vielmehr kann nur ein Könnendes (nicht jedes Beliebige) das von ihm Gekonnte hervorbringen; 5. in Summa: die Wirkung war schon von jeher vorhanden, nämlich in Gestalt ihrer Ursache. Wenn auch bei dieser Argumentation das empirische Verhältnis zwischen dem Produkte und dem Stoffe, aus dem es geformt ist, vorschwebt, so ist das Verhältnis zwischen Avyaktam und Vyaktam auch nach der Vorstellungsweise unseres Autors durch dieses empirische Bild nicht ausreichend bezeichnet; die Prakṛiti ist kein Stoff, keine Materie, weder grobe noch feine, sondern sie ist, wie aus dem ganzen Zusammenhange des Systems immer deutlicher werden wird, die Potentialität, welche im Vyaktam zur Aktualität wird.

Unterschied des Vyaktam und Avyaktam.

§ 10. Der Gegensatz von Vyaktam und Avyaktam beruht im letzten Grunde auf dem nicht erst von den Philosophen künstlich erdachten, sondern von Ewigkeit her in der Natur der Dinge selbst liegenden Gegensatze zwischen Erscheinung und Ding an sich. Wir wissen jetzt, dafs, im

Gegensatze zu der in Raum und Zeit ausgebreiteten und vom Kausalnexus durchwobenen Erscheinungswelt das Ding an sich raumlos, zeitlos und kausalitätlos ist. Dieser in der Natur selbst liegende Tatbestand kommt wie in der Upanishadlehre (oben I, 2 Seite 137—142), so auch im Sâñkhyasystem, wenn auch nur unvollkommen, zum Ausdruck. 1. Die Raumlosigkeit der Prakṛiti erscheint dem empirischen Denken als ein Entbundensein von den Gesetzen des Raumes, welche jedem Ding einen bestimmten Ort im Raume anweisen, d. h. sie erscheint als Allgegenwart. In diesem Sinne ist die Prakṛiti nach Vers 10 *vyâpin* oder *vibhu* (Vers 42), „allgegenwärtig", und dennoch bleibt sie *eka*, „eine", und *anavayava*, „ungegliedert"; von allem dem ist das Vyaktam das Gegenteil (Vers 10). — 2. Ebenso erscheint die Zeitlosigkeit als Beharren durch alle Zeiten hindurch; die Prakṛiti ist *nitya*, von Ewigkeit her, und *aliñga*, unvergänglich; (wäre sie ein Urstoff, so würde sie als solcher durch Übergang in ihre Produkte in diesen aufgehen, sie würde *liñga* sein, welches in Vers 10 verneint wird;) das Vyaktam ist *anitya* und *liñga*, (periodisch) entstehend und vergehend; es ist nach Vers 40 *pûrva-utpanna*, „vormals entstanden"; in diesem Prädikate müssen wir ein empirisches Surrogat für die innere Abhängigkeit von der Prakṛiti erblicken; diese Abhängigkeit erscheint als ein uranfängliches Entstandensein des Vyaktam oder Liñgam aus der Prakṛiti, in welche es bei jedem Tode eintaucht, und aus der es bei jedem Leben wieder neu hervortritt. — 3. Die Prakṛiti ist nach Vers 10 nicht auf einem andern beruhend *(âçrita)*, nicht von ihm abhängig *(paratantra)*, nicht verursacht *(hetumat)*, nicht sich betätigend *(sakriya)*; das Vyaktam ist von allem diesem das Gegenteil; alle die genannten Wendungen sind Versuche, die dunkel gefühlte Kausalitätlosigkeit der Prakṛiti und Kausalitäthaftigkeit des Vyaktam in der stammelnden Sprache einer noch nicht gereiften philosophischen Anschauung zum Ausdruck zu bringen.

Gemeinsame Eigenschaften des Vyaktam und Avyaktam.

§ 11. Eine weitere Reihe von sechs Prädikaten ist nach Vers 11 dem Vyaktam und Avyaktam gemeinsam im Gegensatze zum Purusha, der darin „jenem und ebenso diesem entgegengesetzt ist" *(tad-viparîtas tathâ ca)*. Im Gegensatze zum

Purusha, dem bloſsen Subjekte des Erkennens, ist die ganze objektive Welt, die entfaltete wie die unentfaltete, 1. dreiguṇahaft, 2. ohne Fähigkeit, sich vom Purusha zu unterscheiden, 3. immer Objekt, nie Subjekt, 4. gemeinsam (der Purusha ist jedem Individuum eigen und nur ihm eigen, alles andere ist für alle Purusha's gemeinsames Objekt); 5. ohne Bewuſstsein, obgleich die Organe der Erkenntnis, Buddhi, Manas usw. in sich befassend; 6. zeugungsartig, nämlich das Vyaktam als erzeugt, das Avyaktam als erzeugend; auch dieses Bild kann nur die innere Abhängigkeit des Vyaktam vom Avyaktam bedeuten, da letzterm nach der ausdrücklichen Erklärung des vorhergehenden Verses jede *kriyâ* (Tätigkeit) abgesprochen wird. Die genannten sechs Prädikate werden im folgenden ihre nähere Erläuterung finden, und zunächst wird von der am meisten hervortretenden und charakteristischen Eigenschaft des Vyaktam und Avyaktam zu handeln sein, sofern sie beide *triguṇa*, „aus den drei Guṇa's bestehend", sind.

Die drei *Guṇa's*.

§ 12. Das Wort *guṇa* dürfte im letzten Grunde zurückgehen auf *gaṇa*, „die Schar", davon *gaṇayati*, „zählen", davon *guṇayati*, „multiplizieren", davon Ausdrücke wie *dviguṇa*, *triguṇa*, „zweifach", „dreifach", davon endlich *guṇa*, dessen ursprüngliche Bedeutung somit sein dürfte „der Faktor beim Multiplizieren", und in dieser Bedeutung ist auch das Wort im Sâñkhyasystem zu fassen. Die Natur, und zwar zunächst die entfaltete, das Vyaktam, enthält eine unendliche Fülle des Mannigfaltigen; aber so wie schon Chând. Up. 6,4 alle Erscheinungen der Natur (als Beispiele dienen dort Feuer, Sonne, Mond und Blitz) als Produkte dreier Faktoren, *Tejas*, *Âpas* und *Annam* (Glut, Wasser, Nahrung) bezeichnet, und das Rote in den Dingen als Glut, das Weiſse als Wasser, das Schwarze als Nahrung nachgewiesen werden, ebenso betrachtet das Sâñkhyasystem alle Erscheinungen der objektiven Welt als Produkte dreier Faktoren (*guṇa*), des *Sattvam* (Güte), *Rajas* (Leidenschaft) und *Tamas* (Finsternis). Schon oben I, 2 Seite 226—228 zeigten wir, wie diese Sâñkhyatheorie aller Wahrscheinlichkeit nach zurückgeht auf Chând. Up. 6,4, und wie als mögliches oder wirkliches Mittelglied zu betrachten

ist der Vers Çvet. Up. 4,5 von der Ziege und dem Bock, *ajâ* und *aja*, welche Ausdrücke auch als „die Unentstandene", „der Unentstandene", erklärt werden können, somit schon dadurch auf die beiden unentstandenen Sâṅkhyaprinzipien, die Prakṛiti und den Purusha, hindeuten, wie noch viel mehr durch die Rolle, die sie in dem Verse spielen:

> Die eine Ziege, rot und weiſs und schwärzlich,
> Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
> Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
> Der andre Bock verläſst sie, die genossen.

Es ist, wie schon oben I, 2 Seite 226 dargetan, unmöglich, diesen Vers nicht auf Chând. Up. 6,4 zu beziehen, es ist aber ebenso unmöglich zu verkennen, daſs durch das verschiedenartige Verhalten der Böcke zu der Ziege auf die Purusha's im Stande der Bindung und Erlösung hingewiesen wird. Somit ist dieser Vers für die Genesis der Sâṅkhyalehre aus dem Vedânta von entscheidender Bedeutung, und zunächst legt er Zeugnis dafür ab, daſs die drei Guṇa's im letzten Grunde auf Chând. Up. 6,4 zurückgehen. Dort sind es freilich drei Grundstoffe, Glut, Wasser, Nahrung, als deren mannigfaltige Produkte alle Erscheinungen der Welt betrachtet werden, während im Sâṅkhyasystem die drei Guṇa's zwar auch vermöge der empirischen Anschauungsweise dieses Systems als stofflich behandelt werden, jedoch keineswegs als Elemente, weder feine noch grobe, sondern nur als die stofflichen Vertreter dreier Grundkräfte, deren Einheit eben die Prakṛiti ist, und welche als drei sich gegenseitig stützende und bekämpfende, hervorlockende und verdrängende Faktoren alle die mannigfaltigen Produkte der Erscheinungswelt hervorbringen. Diese drei Faktoren sind:

1. *Sattvam* (Güte); sein Wesen ist Lust, sein Zweck Erhellung, es wirkt als erleichternd und erhellend;

2. *Rajas* (Leidenschaft); sein Wesen ist Unlust, sein Zweck Antreibung, es wirkt als antreibend und beweglich;

3. *Tamas* (Finsternis); sein Wesen ist Indolenz (weder Lust noch Unlust), sein Zweck Niederhaltung, es wirkt als lastend und hemmend.

Unter diesen aus Vers 12 und 13 zusammengefafsten Bestimmungen ist die wichtigste die, welche das Wesen der drei Guṇa's betrifft. Alle Dinge der Welt, sofern sie unsere Lust erregen, bestehen aus Sattvam, sofern sie Unlust erregen, aus Rajas, sofern sie uns gleichgültig lassen, aus Tamas. Sofern ein Objekt alle drei genannten Wirkungen auf uns ausübt, enthält es eben in sich alle drei Faktoren, und ein Freund, der mir gestern treu und meine Freude war, heute mich verrät und dadurch mein Schmerz ist, und morgen, nachdem ich den Schmerz überwunden habe, mir gleichgültig sein wird, kann diese drei entgegengesetzten Wirkungen auf mich ausüben, sofern er nach einander das in ihm liegende Sattvam, Rajas, Tamas gegen mich herauskehrt. Aber wie steht es, wenn derselbe Gegenstand zur selben Zeit und in derselben Hinsicht dem einen Purusha Lust, dem andern Unlust bereitet, z. B. das Geld, um welches zwei Spieler würfeln, und welches genau durch dieselben Eigenschaften dem Gewinnenden Lust, dem Verlierenden Unlust bereitet? Dieser Fall läfst sich in keiner Weise zurechtlegen und beweist, was wir schon öfter hervorhoben, dafs auch bei der Zerlegung alles Objektiven in die drei Faktoren des Erfreuenden, Schmerzenden und Gleichgültigen nicht eine Vielheit von Purusha's, sondern nur der eine Purusha, das eine Subjekt des Erkennens vorschwebt, wie es als Âtman vom Vedânta überkommen war und trotz der behaupteten Vielheit von Purusha's immer noch die im Denken vorherrschende Vorstellung geblieben ist.

Das Vyaktam nach seinen Eigenschaften und als Erkenntnisgrund des Avyaktam.

§ 13. Die ganze entfaltete Natur, das Vyaktam, ist ein Produkt der drei die Prakṛiti ausmachenden Faktoren, Sattvam, Rajas und Tamas. Was nicht in diesen liegt, mufs vom Vyaktam ausgeschlossen bleiben. So namentlich die Grundeigenschaften des Purusha, die Subjektivität, Individualität, Geistigkeit und Wirkungslosigkeit. Im Gegensatze zu ihm ist, wie schon Vers 11 feststellte (oben § 11), das Vyaktam Objekt *(vishaya)*, als solches allen gemeinsam *(sâmânya)*, ferner ungeistig *(acetana* und *avivekin)* und endlich wirkend oder produktiv *(prasavadharmin)*. Alle diese Eigenschaften des Vyaktam folgen, wie Vers 14 erklärt, daraus, dafs es nur aus den drei Guṇa's besteht, und dafs, was von

diesen ausgeschlossen ist, auch von ihm ausgeschlossen bleiben mufs (so fassen wir im Gegensatze zu den Kommentaren den Zusatz: *tad-viparyaya-abhâvât*). — Da ferner das Vyaktam, wie Vers 14 weiter hervorhebt, seinem ganzen Wesen nach nur *kâraṇa-guṇa-âtmaka* ist, nur aus den in der (hier wieder als Ursache bezeichneten) Prakṛiti liegenden Guṇa's bestehen kann, so müssen wir schliefsen, dafs auch die Prakṛiti ein blofses Ineinander oder, noch bestimmter gesagt, die blofse Gesamtheit der drei die Erscheinungswelt produzierenden Faktoren ist. — Aber warum sollte der tragende Grund des Vyaktam nicht in diesem selbst, etwa in einer seiner Erscheinungsformen gesucht werden? Darum nicht, so antwortet Vers 15—16, weil 1. alle Erscheinungen begrenzt sind, während der Weltursache, wie wir sahen, Unbegrenztheit (das empirische Surrogat der Raumlosigkeit) zukommt; weil 2. alle Erscheinungen den gemeinsamen Familientypus der Produkte an sich tragen (*samanvayât*); weil 3. ihrer Produktion eine *çakti*, eine sie zu produzieren fähige Potenz zugrunde liegen mufs, und endlich weil 4. Weltursache und Weltwirkung unbeschadet ihrer innern Identität in Gegensatz stehen, und diese Gegensätzlichkeit innerhalb der Erscheinungen des Universums nicht vorhanden ist (*avibhâgâd vaiçvarûpasya*). Aus diesen vier Gründen ergibt sich, dafs die Weltursache nicht innerhalb des Vyaktam, sondern in seinem Gegensatze, dem Avyaktam zu suchen ist, welches somit aus dem Vyaktam erschlossen werden mufs, wenn wir anders auf diese metaphysischen Verhältnisse mit unserm Autor das empirische Schema der Kausalität anwenden wollen. Dieses liegt auch, ebenso wie die inkonsequente Annahme einer realen, vielheitlichen Aufsenwelt, den weitern Bemerkungen in Vers 16 zugrunde, welche besagen, dafs aus dem Avyaktam, vermöge seiner Drei-Guṇa-Natur durch „Co-Evolution" (*samudaya*) die Erscheinungen hervorgehen vermöge einer Umwandlung, ähnlich der des Wassers in Dampf oder Eis, und dafs die Verschiedenheiten der Erscheinungswelt durch das verschiedenartige Hervortreten der drei Guṇa's, welche sich gegenseitig teils fördern, teils hemmen, bedingt ist.

Beweise für die Realität des Purusha.

§ 14. Nach Behandlung des Vyaktam und Avyaktam geht die Kârikâ Vers 17—19 dazu über, das dritte und letzte der Grundprinzipien, von denen die Ontologie zu handeln hat, den Purusha, zu besprechen und zunächst Vers 17 dessen Realität zu erweisen. Sie ergibt sich aus folgenden Gründen: 1. das Liṅgam in der Gesamtheit seiner Bestandstücke erscheint hier als ein Aggregat *(saṅghâta)*, eine Bezeichnung, welche freilich nicht recht dazu stimmen will, dafs, wie demnächst zu zeigen, die Glieder des Liṅgam in organischer Weise aus der Prakṛiti und aus einander sich entwickeln. Als Aggregat kann das Liṅgam seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern nur in einem andern haben, um dessen willen es aggregiert wurde, und dieses andere ist der Purusha. 2. Im Gegensatze zu dem nur aus den drei Guṇa's bestehenden, nur ungeistigen, nur Objekt seienden Vyaktam und Avyaktam mufs es, da kein Objekt ohne Subjekt möglich ist, ein Geistiges, ein Subjekt geben, und dies ist der Purusha; 3. den blinden und führerlosen Massen des Vyaktam und Avyaktam gegenüber mufs es einen Vorsteher *(adhishṭhâtṛi)* geben, einen Lenker oder Regierer, wie man sagen möchte, wenn dieser Begriff nicht mit der absoluten Tatlosigkeit des Purusha im Widerspruch stände; 4. die ganze Entwicklung der Prakṛiti zum Liṅgam hat den Zweck, einerseits den Genufs, andererseits die Erlösung zu ermöglichen. Es mufs also einer sein, der imstande ist, zu geniefsen und, je nach Umständen, zur vollen Erkenntnis und damit zur Erlösung zu gelangen, und dies kann nur der Purusha sein.

Beweise für die Vielheit der Purusha's.

§ 15. Die metaphysischen Wahrheiten stehen zu der empirischen Erkenntnis der Welt in einem berechtigten und wohlbegründeten Gegensatze. Auf einem Verkennen dieser Sachlage beruht es, wenn zu allen Zeiten die Neigung bestanden hat, metaphysische Erkenntnisse in das Prokrustesbett der empirischen Weltanschauung hineinzuzwängen. Für den Metaphysiker kann es nie mehr als nur e i n Subjekt des Erkennens geben, dasjenige nämlich, welches er in sich selbst trägt, und dem gegenüber alles andere nur Objekt ist, auch die intellektuellen Organe der Mitmenschen, welche für mein Bewufstsein immer nur objektiv als Gehirne und deren

Funktionen existieren. Im Gegensatze zu dieser metaphysischen, aus dem Vedânta überkommenen Anschauung läfst das Sâñkhyam sich verleiten, die empirische Erkenntnis von der Vielheit der Individuen in das Reich des Metaphysischen zu übertragen und eine Vielheit von Purusha's, von Subjekten des Erkennens zu behaupten, welches für den tiefer Blickenden eine *contradictio in adiecto* ist. Wir werden oft genug Gelegenheit haben zu sehen, wie das System durch diesen Gedanken inkonsequent und in sich brüchig geworden ist. Hier wollen wir zunächst die drei Gründe vorführen, durch welche Vers 18 die Vielheit der Purusha's erweisen will: 1. Geborenwerden und Sterben sowie auch die Organe, die geistigen wie die körperlichen, sind individuell bestimmt, sind bei jedem Individuum wieder andere. 2. Eben diese Organe wie auch die Akte des Geborenwerdens und Sterbens erfolgen nicht für alle mit einem Male, sondern für die Individuen zu verschiedenen Orten und Zeiten. Diese beiden Argumente verkennen, dafs es immer nur e i n Bewufstsein gibt, welchem alles andere, alles Entstehen und Vergehen, alle Organisation der eigenen wie der fremden Leiblichkeit nur Objekt und nie etwas anderes ist. 3. Alles aus den drei Guṇa's Bestehende ist, wie Vers 11 lehrte, *sâmânya*, Allgemeingut, nur der Purusha ist individuell, in jedem ein anderer. Hier wird die grofse metaphysische Wahrheit verkannt, welche freilich für die empirische Anschauung ein unlösbarer Widerspruch bleibt, dafs es nur e i n allem andern als Objektivem gegenüberstehendes Subjekt des Erkennens geben kann, und dafs dieses eine und ewige Subjekt in jedem erkennenden Individuum seinen Mittelpunkt hat und dabei doch e i n e s bleibt.

Weitere Eigenschaften des Purusha.

§ 16. Glücklicher ist das System in der Aufstellung der übrigen Eigenschaften des Purusha, und es ist charakteristisch und bemerkenswert, dafs hier wie überall im folgenden das Wort Purusha immer nur im Singular gebraucht wird. Aus dem Gegensatze dieses Purusha gegen die objektive Dreiguṇawelt wird Vers 19 richtig gefolgert, dafs der Purusha 1. blofser Zuschauer *(sâkshin)*, und aus diesem Grunde 2. losgelöst von allem Objektiven *(kevala)* und 3. unparteiisch *(madhyastha)* ihm gegenüberstehend ist. Nur eine Zusammen-

fassung der genannten Eigenschaften ist es, wenn der Purusha 4. in schöner Übereinstimmung mit der alten Upanishadlehre als der völlig tatenlose Schauende bezeichnet wird.

Die Verbindung des Purusha mit der Prakṛiti

§ 17. Was die Prakṛiti dazu treibt, sich immer wieder und wieder vor dem Blick des Purusha zu entfalten, immer wieder neu aus einem Avyaktam ein Vyaktam zu werden, das ist die zwischen Prakṛiti und Purusha bestehende „Verbindung", der *saṃyoga.* Dieses Wort ist jedoch zweideutig; es bedeutet erstlich die ursprüngliche Verstrickung des Purusha in die Prakṛiti, welche die letzte Ursache alles Leidens in der Welt ist, und zweitens das Bündnis, welches Purusha und Prakṛiti, wie der sehende Lahme und der starke Blinde eingehen, um durch Hervorbringung der Kenntnis ihrer Verschiedenheit jenes Leiden zu heben. Tatsächlich laufen beide, die Verstrickung und das Bündnis, auf eins hinaus. Denn wenn auch das Liṅgam (die entfaltete Prakṛiti) Vers 40 *pûrva-utpannam* genannt wird, so ist dies doch wohl nicht von einem zeitlichen Ursprunge zu verstehen, denn von Ewigkeit her besteht die Verstrickung des Purusha in die Prakṛiti, und von Ewigkeit her auch der Saṃsâra, d. h. die immer wiederholten Versuche der Prakṛiti, durch ihre Selbstentfaltung in einem Lebenslaufe die Selbsterkenntnis des Purusha zu ermöglichen. Die Verbindung beider, der Saṃyoga, mag man darunter die ursprüngliche Verstrickung oder das durch sie veranlaſste Bündnis verstehen, gibt Veranlassung zu einer Reihe der schwersten Bedenken. Wenn wirklich Purusha und Prakṛiti von Natur absolut verschieden sind, woher dann jene Verstrickung, welche die Ursache alles Unheils ist? Hierauf hat das System keine Antwort, wie denn allerdings alle Systeme der Welt (vielleicht abgesehen von Zoroaster und Schopenhauer) vor der Frage: πόθεν τὸ κακόν verstummen. Aber schwerere Bedenken erheben sich gegen die Sâṅkhya-anschauung, von denen der Vedânta nicht getroffen wird. Für ihn ist die ganze Prakṛiti eine Mâyâ, eine Illusion, und wir verstehen, wie eine solche vor der aufgehenden Erkenntnis verschwindet wie die Morgennebel vor der Sonne. Aber im Sâṅkhyasystem hat sich dieser Nebel zu einer massiven Substanz verdichtet, wenn dieselbe auch nicht geradezu eine

Materie ist, aber doch sowohl im potentiellen Zustande als Avyaktam wie im aktuellen als Vyaktam als letztes Edukt eine quasi-reale materielle Welt aus sich hervorgehen läfst. Bei dieser im Sâṅkhyasystem hereingebrochenen, wenn auch nicht konsequent durchgeführten, realistischen Anschauung müssen wir fragen: wie ist die Verbindung der beiden realen Wesen, des Purusha und der Prakṛiti, zu denken? Ist sie eine wirkliche Verbindung, so kann das Band, welcher Art es auch immer sein mag, nicht durch die blofse Erkenntnis gelöst werden; beruht hingegen die Verbindung nur auf einer Täuschung, so kann eine solche nicht das Leiden der Welt hervorbringen, denn eben weil Purusha und Prakṛiti beide real sind, ist eine nicht reale Verbindung beider ein blofses Nichts. Der Vedânta freilich erklärt von seinem Standpunkte aus ganz konsequent alles Leiden, wie die ganze körperliche Welt für eine Illusion (System des Vedânta Seite 453 fg.), aber diesen Ausweg hat sich das Sâṅkhyam abgeschnitten, indem es nicht nur den illusorischen Charakter der objektiven Realität leugnet, sondern auch die Tatsache des Leidens als eine Realität ersten Ranges geradezu zum Ausgangspunkte der ganzen philosophischen Forschung macht. Unerklärlich vom Standpunkte des Sâṅkhyasystems aus ist, wie die ursprüngliche Verbindung zwischen Prakṛiti und Purusha, so auch deren psychologischer Zusammenhang im Verlaufe des Lebens. Der Purusha ist nur erkennend, völlig tatlos, die Prakṛiti nur wirkend, völlig erkenntnislos: wie ist da ihre Verbindung zu denken? Vers 20 antwortet: „Darum wird infolge ihrer Verbindung das ungeistige Liṅgam gleichsam *(iva)* geistig, und, obgleich nur die Guṇa's wirkend sind, so wird doch der untätige Purusha gleichsam *(iva)* zu einem tätigen." Dieses zweimalige „gleichsam" verhüllt durch ein Bild den Punkt, auf dessen Klarlegung alles ankommen mufste, und welcher die eigentliche Achillesferse des Systems geworden und geblieben ist. Denn wenn die spätern Kommentatoren den unerklärlichen Zusammenhang zwischen Prakṛiti und Purusha, vermöge dessen der Purusha die Schmerzen der Prakṛiti als seine eigenen empfindet, und die Prakṛiti nach Zwecken handelt, die ihr nicht bewufst sein können, dadurch zu erklären

suchen, dafs sie von einer Spiegelung der Prakṛiti in dem Purusha oder von einer Durchleuchtung der Prakṛiti durch den Purusha reden, so kommen auch diese Wendungen ebenso wie das schon in der Kârikâ Vers 21 gebrauchte Gleichnis vom Lahmen und Blinden nicht über ein Bild hinaus, welches die Schwierigkeit nicht nur nicht löst, sondern zu verstecken sucht, statt sie offen einzugestehen.

## III. Psychologie
### oder die Lehre von dem Hervorgehen des psychischen Komplexes (Liñgam) aus der Prakṛiti.

Über den Begriff des *sarga*, der Emanation oder Schöpfung.

§ 18. Das Hervorgehen der Entfaltungen aus der Prakṛiti wird in der Sâñkhya-Kârikâ als *sarga* (Emanation, Schöpfung) bezeichnet. Indes ist dieses Wort zweideutig. Einerseits wird es realistisch wie unser Wort „Schöpfung" von der Entstehung der verschiedenartigen Wesen gebraucht, wie dies Vers 53—54 der Fall ist, wovon später. An allen übrigen Stellen (Vers 21. 24. 46. 52. 66) bedeutet das Wort das Hervortreten des Liñgam aus der Prakṛiti, sowie die Ausstattung desselben mit den *bhâva*'s. Von letztern wird in der Pathologie zu handeln sein. Hier haben wir es zunächst mit der in jedem Lebenslaufe sich wiederholenden Emanation zu tun, vermöge deren aus der Prakṛiti die Buddhi, aus dieser der Ahañkâra, aus ihm einerseits die zehn Indriya's nebst Manas, andererseits die fünf Tanmâtra's, aus diesen endlich die fünf Bhûta's hervorgehen. Auch hierbei wird in Ermangelung einer andern Vorstellungsform die Kausalität unberechtigterweise auf metaphysische Verhältnisse übertragen. Aber auch hiervon abgesehen, liegt dieser Evolutionsreihe keine innere Notwendigkeit zugrunde, sondern nur die Abhängigkeit von den durch die Tradition überkommenen Schemas, welche wir oben I, 2 Seite 225 zusammengestellt haben. Zwar suchen die Kommentatoren die ihnen vorliegende Stufenfolge damit zu rechtfertigen, dafs ein Gegenstand zunächst durch Manas und Indriya's vorgestellt, sodann mittels

des Ahaṅkâra in Beziehung zum eigenen Ich gesetzt und endlich vermöge der Buddhi zu einem feststehenden geistigen Besitztum und je nach Umständen zu einem Entschlusse gestempelt werde. Aber nach dieser Zurechtlegung müſste die Stufenreihe gerade umgekehrt sein, da von der Tätigkeit des Manas die des Ahaṅkâra und von dieser erst die der Buddhi abhängig sein würde.

Die Buddhi (der Mahân)

§ 19. Die erste Emanation aus der Prakṛiti ist die Buddhi oder der Mahân (das Wort ist nach der einzigen Stelle, wo das Genus erkennbar ist, Vers 22, Maskulinum). Diese hervorragende Stelle verdankt die Buddhi ohne Zweifel dem Umstande, daſs nach der Upanishadlehre das erste Wesen, welches aus dem Âtman oder Bráhman hervorgeht, der Brahmán oder Hiraṇyagarbha ist (vgl. oben I, 2 Seite 179—182). Dieser, der die Voraussetzung der Weltausbreitung bildende kosmische Intellekt, die Weltseele, wird Kâṭh. Up. 3,10 als der *mahân âtmâ*, Çvet. Up. 3,19 als der *mahân purushaḥ* bezeichnet, und eine Rückerinnerung an diese kosmische Rolle der Buddhi liegt sowohl in ihrer Nebenbezeichnung als Mahân, als auch darin, daſs erst aus ihr der Ahaṅkâra, das Prinzip der Individuation, hervorgeht. Hiervon abgesehen erscheint in der Kârikâ die Buddhi, im Widerspruche zu ihrer Stellung in der Emanationsreihe, überall nur als individuelles Organ. Ihre Funktion wird Vers 23 durch das Wort *adhyavasâya*, „die Feststellung", einerseits der Vorstellung, andererseits des Willensentschlusses bezeichnet. Als ihren Inhalt nennt derselbe Vers einerseits Pflicht, Erkenntnis, Entsagung, Herrschaft, andererseits deren Gegenspiele, Nichtpflicht, Nichterkenntnis, Nichtentsagung, Nichtherrschaft, über deren Bedeutung die Pathologie handeln wird. Die erste Gruppe soll aus dem Sattvam, die zweite aus dem Tamas stammen; der Anteil des Rajas wird Vers 23 übersehen im Gegensatz zu Vers 45, wo die Nichtentsagung als rajas-artig bezeichnet wird. Und freilich muſs das Rajas auch in die Buddhi mit einflieſsen, da es nur durch deren Vermittlung zu den aus ihr entspringenden Wesenheiten, dem Ahaṅkâra usw., gelangen kann.

Der Ahaṅkâra.

§ 20. Aus der Buddhi geht hervor der Ahaṅkâra, wörtlich der Ichmacher, als dessen Funktion Vers 24 *abhimâna*,

„Beziehung auf das eigene Ich“, bezeichnet wird. Beide Ausdrücke weisen darauf hin, dafs wir im Ahaṅkâra das Prinzip zu erkennen haben, welches das individuelle Sein konstituiert und von dem kosmischen Sein unterscheidet, daher es ein Widersinn ist, mit frühern und spätern Zurechtlegern der Sâṅkhyalehre von einem kosmischen Ahaṅkâra zu reden, indem dabei die Bedeutung dessen, was im Ahaṅkâra liegt, durch das Beiwort „kosmisch“ in ähnlicher Weise wieder zurückgenommen wird, wie der Begriff der Persönlichkeit, wenn man von einer absoluten Persönlichkeit redet. Aufser den beiden erwähnten Bezeichnungen erfahren wir aus der Kârikâ kaum etwas weiteres über den Ahaṅkâra. Er heifst Vers 25 *vaikṛita*, Produkt eines Produktes, im Gegensatze zur Buddhi, welche *vikṛita*, Produkt ist; durch diese weitere Entfernung von der Urquelle scheint eine geringere Dignität als die der Buddhi ist, angedeutet werden zu sollen. Hiervon abgesehen besteht ebenso wie die Buddhi auch der aus ihr entfliefsende Ahaṅkâra aus Sattvam, Rajas und Tamas, die von ihm auf seine Erzeugnisse, einerseits das Manas nebst Indriya's, andererseits auf die Tanmâtra's und die aus ihnen hervorgehenden Bhûta's übergehen. Beide Gruppen haben, wie Vers 25 erklärt, an dem Rajas teil, während sie sich im übrigen dadurch unterscheiden, dafs in Manas und Indriya's das Sattvam, in Tanmâtra's und Bhûta's das Tamas vorherrschend ist. Vielleicht darf dies dahin interpretiert werden, dafs die unorganische Natur nach ihrem materiellen Bestande aus Tamas, nach den in ihr wirkenden Kräften aus Rajas besteht, während andererseits die fünf Buddhi-indriya's (Erkenntnisorgane) dem lustbereitenden Sattvam, die Karma-indriya's (Tatorgane) dem durch Unlust zum Handeln antreibenden Rajas entspringen.

Das Manas und die zehn Indriya's.

§ 21. Aus dem Ahaṅkâra entspringen nach der einen Seite hin die fünf Buddhi-indriya's (Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch) und die fünf Karma-indriya's (Rede, Hände, Füfse, Entleerungs- und Zeugungsorgan) sowie als elftes das Manas, welches Vers 27 wegen seiner Gleichartigkeit als eines der Indriya's bezeichnet wird, ebenso wie die zehn andern direkt aus dem Ahaṅkâra hervorgeht, aber in anderer

Hinsicht den zehn Indriya's übergeordnet ist. Seine Funktion ist *saṃkalpa*, „das Ordnen", sofern es einerseits die von den Erkenntnisorganen gelieferten Eindrücke zu Vorstellungen formt, welche dann als fertige Erkenntnisprodukte in der Buddhi aufbewahrt werden, andererseits die aus der Buddhi stammenden Entschlüsse durch Einwirkung auf die Tatorgane zur Ausführung bringt. Von diesen Tatorganen bezieht sich, wie Vers 34 erklärt, die Rede auf das Element des Tones, das Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen auf die Gesamtheit der fünf Elemente. Hingegen stehen den fünf Erkenntnisorganen die fünf Elemente, und zwar, wie in Vers 34 ausdrücklich erklärt wird, sowohl die *Aviçesha*'s (die fünf Tanmâtra's oder Reinstoffe) als auch die *Viçesha*'s (die fünf durch Mischung aus jenen entstandenen Bhûta's) gegenüber, wobei nach allgemein-indischer Anschauung dem Äther der Ton, dem Wind das Gefühl, dem Feuer das Gesicht, dem Wasser der Geschmack, der Erde der Geruch entspricht. An das oft gebrauchte Bild von dem Leibe als einer wohlorganisierten und wohlbewachten Stadt klingt es an, wenn Vers 35 die Indriya's (wobei wir doch wohl nur an die fünf Erkenntnisorgane zu denken haben) mit den Toren *(dvârâṇi)* der Stadt, hingegen die drei Innenorgane, Manas, Ahañkâra und Buddhi, mit den Torhütern *(dvârin)* verglichen werden, welche (etwa wie Zollbeamte) alles durch die Tore Eingehende durchsuchen *(avagâhante)*. Für die zehn Aufsenorgane gibt es, wie Vers 33 treffend bemerkt, immer nur die Gegenwart, während das dreifache, aus Buddhi, Ahañkâra und Manas bestehende Innenorgan sich auf alle drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, erstreckt.

Die Funktionen des Innenorgans (Buddhi, Akañkâra, Manas).

§ 22. Beim Anschauen der Aufsenwelt wird der von den Buddhi-indriya's dargebotene Stoff vom Manas zu Vorstellungen geformt, diese werden mittels des Ahañkâra zum Ich in Beziehung gesetzt und sodann in der Buddhi, wie wir sehen werden, zum Gebrauche des Purusha niedergelegt (*buddhau prakâçya prayacchanti*, Vers 36). Dieser Vorgang erfolgt nach Vers 30 teils schrittweise *(kramaças)*, teils mit einem Male *(yugapad)*, das heifst doch wohl nur so, dafs die Tätigkeit von Manas, Ahañkâra, Buddhi so rasch auf einander

folgt, dafs ihre Succession nicht ins Bewufstsein tritt. Dies ist der Vorgang beim Erkennen; beim Handeln werden die aus der Buddhi stammenden Entschlüsse durch Einwirkung des Manas auf die Tatorgane zur Ausführung gebracht. Wo es sich um nicht wahrnehmbare Objekte handelt *(adṛishṭe)*, wirken die drei Innenorgane allein, jedoch, wie Vers 30 betont, immer unter Voraussetzung einer frühern Wahrnehmung.

Polemik gegen den Vedânta.

§ 23. Wenn auch die Kârikâ in ihren Schlufsworten erklärt, das Polemische ausschliefsen zu wollen, so sind doch die von uns dargestellten psychologischen Erörterungen von Seitenblicken auf den Vedânta nicht frei. Auch dieser kennt als Prinzip des bewufsten Lebens das Manas und die zehn Indriya's, stellt aber ihnen gegenüber als Prinzip des unbewufsten Lebens den Prâṇa (in seinen fünf Verzweigungen als Prâṇa, Apâna, Vyâna, Samâna, Udâna, oben I, 2 Seite 248 fg.). Dieser wertvolle, in der Natur der Sache begründete Gegensatz wird wohl nur aus Widerspruchsgeist vom Sâṅkhyam bestritten, indem es die Funktionen des Prâṇa als eine gemeinschaftliche Wirkung der Organe, Buddhi, Ahaṅkâra, Manas, Indriya's zu erklären sucht, welche (nach Çaṅkara's Darstellung) das Leben tragen sollen, ähnlich wie dreizehn Vögel, welche in einen Käfig eingeschlossen sind, diesen zu heben vermögen. Demgemäfs wird Vers 32 als Wirkung des dreizehnfachen Organs 1. das Erkennen, 2. das Handeln und 3. das Unterhalten des Lebens *(dhâraṇam)* bezeichnet. Eine weitere Polemik finden wir in Vers 31 gegen die Vedântalehre, dafs die einzelnen Sinnesorgane unter dem Patronate bestimmter Götter stehen (z. B. das Auge unter dem der Sonne) und von ihnen die Kraft zum Wirken erhalten. Gegen diese Anschauung mag es gerichtet sein, wenn Vers 31 erklärt: *na kenacit kâryate karaṇam*, das Organ wird von niemandem zum Wirken angetrieben. Was im Gegensatz dazu nach der Sâṅkhyalehre die Organe veranlafst zu wirken, das sind die Zwecke aller einzelnen, sich gegenseitig fördernden Organe (*paraspara âkûta*, wie auch nach Kant im Organismus jedes Organ Mittel und zugleich Zweck aller andern ist) und zu höchst die Zwecke des Purusha (Vers 31). Um seinetwillen erzeugen die Organe die Vorstellungen, und zu seinem

Gebrauche breiten sie dieselben in der Buddhi aus, welche einerseits dem Purusha den *upabhoga*, das Empfinden von Lust und Schmerz, ermöglicht, andererseits sogar durch die Ausbreitung der Sinnenwelt in ihr „den schwer faſsbaren Unterschied“ zwischen Objektivem und Subjekt, d. h. zwischen Prakṛiti und Purusha diesem selbst erkennbar macht (Vers 36—37). Daſs dabei die Wechselbeziehung zwischen Purusha und der sich zur Buddhi zuspitzenden Prakṛiti über bildliche Vorstellungen nicht hinauskommt, wurde schon oben (§ 17) erörtert.

Subjektive und objektive Produkte des Ahaṅkâra.

§ 24. Aus dem Ahaṅkâra gehen einerseits Manas und Indriya's, andererseits die fünf Tanmâtra's und aus diesen die fünf Bhûta's hervor. Hierin liegt der richtige, schon in Kaush. Up. 3 durchgeführte und vielleicht von dort übernommene Gedanke, daſs den fünf Erkenntnissinnen von objektiver Seite die fünf Elemente, sowohl die Tanmâtra's wie die entsprechenden Bhûta's als ihre Korrelate gegenüberstehen (Vers 34). Die Spaltung in Subjekt und Objekt, welche schon in dem Verhältnisse des Purusha zur Prakṛiti vorlag, wiederholt sich innerhalb der Evolutionen der Prakṛiti als der Gegensatz zwischen Sinnesorganen und Elementen. Im erstern Falle handelt es sich um eine metaphysische, im zweiten um eine physische und daher vom Ahaṅkâra abhängig gemachte Spaltung in Subjekt und Objekt. Physisch mag die letztere heiſsen, wiewohl sie noch innerhalb des Liṅgam, des psychischen Apparates, stattfindet und daher zunächst eine psychische ist. Ebenso wie Buddhi, Ahaṅkâra, Manas und Indrya's gehören zum psychischen, den Purusha auf seinen Wanderungen begleitenden, Organismus zunächst die fünf Tanmâtra's oder Reinstoffe, aus welchen bei jedem Lebenslaufe neu die fünf Bhûta's hervorwachsen. Auch sie, und mithin die ganze materielle Auſsenwelt, müſste nach der Konsequenz des Systems als eine rein subjektive, individuelle Erscheinung betrachtet werden, aber der auf den spätern Stufen jeder philosophischen Entwicklung hereinbrechende Realismus zeigt sich auch im Sâṅkhyam darin, daſs die Elemente trotz ihres psychischen, ideellen Ursprungs doch auch wieder als eine vom psychischen Organismus

abgelöste, materielle, allen gemeinsame Aufsenwelt behandelt werden.

Tanmâtra's und Bhûta's.

§ 25. Die Tanmâtra's sind, wie dieser Name („nur aus diesem bestehend") besagt, die Reinstoffe, und eben darauf weist der andere, Vers 34 und 38 von ihnen gebrauchte Ausdruck *aviçesha*'s hin, welches als Bahuvrîhi-Kompositum „die keine Unterschiede in sich Enthaltenden" bedeuten dürfte. Aus den fünf Tanmâtra's gehen hervor die fünf Bhûta's, welche im Gegensatze zu jenen die *viçesha*'s heifsen, eigentlich „die Unterschiede", in unserm Falle, wie der Gegensatz fordert, aufzufassen als „die mit Unterschieden behafteten" (vgl. auch Bildungen wie *sura* aus *asura, sita* aus *asita*), d. h. die groben Elemente der Aufsennatur. Über das Verhältnis der Tanmâtra's (Aviçesha's) und der Bhûta's (Viçesha's) bestehen bei den Erklärern des Sâṅkhyasystems drei verschiedene Theorien, und es ist schlimm, dafs sie oft von demselben Erklärer neben einander ins Feld geführt, schlimmer freilich noch, dafs sie gelegentlich durch einander gewirrt werden. Wir wollen sie als die Mischungstheorie, Akkumulationstheorie und Differenzierungstheorie einander gegenüberstellen. a) Die Mischungstheorie geht auf Chând. Up. 6,4 zurück, wird dort als die Dreifachmachung der Elemente vorgetragen und erscheint im spätern Vedânta, nachdem man zu fünf Elementen fortgeschritten war, als die Fünffachmachung *(pañcîkaraṇam)* der Elemente. Sie besagt, dafs nur die Tanmâtra's aus reinem Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erdstoff bestehen, während die Bhûta's, die gewöhnlich der Wahrnehmung entgegentretenden Elemente der Natur, dadurch entstehen, dafs jedem der fünf Reinstoffe die vier übrigen zugemischt sind, so dafs z. B. der in der Natur vorkommende Erdstoff aus $\frac{4}{8}$ Erde + $\frac{1}{8}$ Wasser + $\frac{1}{8}$ Feuer + $\frac{1}{8}$ Wind + $\frac{1}{8}$ Äther besteht. Das Motiv dieser Lehre ist, wie schon Sechzig Upanishad's Seite 155 bemerkt wurde, offenbar, alle die mannigfachen empirischen Stoffe als verschiedenartige Mischungen der drei, später fünf Urstoffe zu begreifen, indem z. B. die Erde ihre Wärme dem beigemischten Feuer, ihre Feuchtigkeit dem beigemischten Wasser usw. verdankt. b) Hiervon ist sehr wohl zu unterscheiden die Akkumulationstheorie, nach welcher jedes

Element als Tanmâtram der Träger einer bestimmten Eigenschaft ist, der Äther der Hörbarkeit, der Wind der Fühlbarkeit, das Feuer der Sichtbarkeit, das Wasser der Schmeckbarkeit, die Erde der Riechbarkeit, während hingegen die entsprechenden Bhûta's nicht nur die ihrem Tanmâtram zukommende Eigenschaft besitzen, sondern auch die Eigenschaften der ihnen vorhergehenden Elemente in sich akkumulieren, so dafs der Äther nur hörbar, der Wind hörbar und fühlbar, das Feuer hörbar, fühlbar und sichtbar, das Wasser hörbar, fühlbar, sichtbar und schmeckbar, die Erde hörbar, fühlbar, sichtbar, schmeckbar und riechbar ist. Diese Theorie geht ohne Zweifel zurück auf Taitt. Up. 2,1, wo gelehrt wird, dafs aus dem Âtman der Äther, aus diesem der Wind, aus diesem das Feuer, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde hervorgegangen sei. Eine Konsequenz dieser Anschauung war es, dafs jedes Element die Eigenschaft der Elemente, aus denen es entsprungen war, in sich herübernahm. Diese Theorie mufs von der Kârikâ schon darum ausgeschlossen bleiben, weil von ihr auch das Bhûtam des Äthers als *viçesha* betrachtet wird, während es der in Rede stehenden Theorie zufolge mit seinem Tanmâtram identisch, folglich *aviçesha* sein müfste. c) Eine dritte Theorie kann als Differenzierungstheorie bezeichnet werden, weil sie annimmt, dafs die Tanmâtra's nur die abstrakten Eigenschaften von Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack, Geruch, aber noch nicht deren Differenzierung besitzen, so dafs z. B. das Tanmâtram des Äthers nur Träger der allgemeinen Eigenschaft des Tones ist, welche sich erst in dem Bhûtam zu den einzelnen Tönen differenziert, und so bei allen übrigen Elementen. Diese, überhaupt nur vereinzelt vorkommende Theorie, stützt sich unsers Wissens auf keine Upanishadstelle, wird auch von der Kârikâ in keiner Weise angedeutet, steht vielmehr mit Vers 34 in Widerspruch, welcher ausdrücklich erklärt, dafs nicht nur die Viçesha's, sondern auch schon die Aviçesha's ein Objekt der Buddhi-indriya's sind. Dies könnte von der Kârikâ nicht so bestimmt und ohne Einschränkung ausgesagt werden, wenn sie mit einigen Spätern der Meinung wäre, dafs die Aviçesha's, d. h. die Tanmâtra's, nur von

Wesen höherer Art, wie Göttern und Yogin's, wahrgenommen würden. Und wenn Vers 38 nur von den Viçesha's gesagt wird, dafs sie, vermöge ihres Gehalts an Sattvam, Rajas und Tamas Heiterkeit, Schreck und Dumpfheit erregend (*çânta, ghora* und *mûḍha*) seien, so ist daraus um so weniger auf ein Fehlen dieser Eigenschaften bei den Tanmâtra's zu schliefsen, als auch sie aus Sattvam, Rajas und Tamas bestehen müssen. — Nach allem diesem dürfen wir schliefsen, dafs die von der Kârikâ befolgte Theorie keine andere sein wird als die auf alter Tradition beruhende Mischungstheorie, welche mit so vielen andern Erbstücken aus der Vedântalehre herübergenommen wurde.

Das Liñgam.

§ 26. Wir haben früher gezeigt, wie auch im Sâñkhyam, infolge seines Hervorgehens aus dem Vedânta der Upanishad's, die Anschauung überall noch durchblickt und ihren Einflufs übt, dafs dem einen Purusha die eine Prakṛiti gegenübersteht, sich um seinetwillen aus dem Zustande des Avyaktam zu dem des Vyaktam entfaltet und aus ihm wieder zurückkehrt zum Nichtentfaltetsein, und dafs diese Rückkehr der Prakṛiti in ihren Urstand nach jedem Lebenslaufe vorübergehend, nach erfolgter Selbsterkenntnis aber definitiv und für immer eintritt. Diese einfache, auch in der Kârikâ überall noch erkennbare Grundanschauung wird nun aber durchbrochen und verdorben durch das Dogma von der Vielheit der Purusha's. Die eine und mit sich identische Prakṛiti kann nicht mehr ganz und ungeteilt im Dienste jedes einzelnen Purusha sich bemühen; vielmehr mufs es eine Absonderung aus der einen und allgemeinen Prakṛiti sein, welche jedem einzelnen Purusha als seine spezielle Prakṛiti gegenübersteht, sich vor ihm entfaltet und aus der Entfaltung immer wieder in sich zurückkehrt; die Vielheit individueller Purusha's hat eine Vielheit individueller Prakṛiti's nach sich gezogen, und diese individuellen Prakṛiti's sind die Liñga's, welche ein für allemal mit ihren entsprechenden Purusha's verbunden sind und sie auf ihren Wanderungen bis zur Erlösung hin begleiten. Das Liñgam ist der psychische Komplex, welcher mit seinem Purusha beständig verbunden (*niyata* Vers 40) bleibt, ungehemmt (*asakta*) durch materielle Widerstände ihn durch den

ganzen Lauf der Seelenwanderung begleitet und nach jedem Tode nur in den Zustand der Involution übergeht, um in jedem neuen Leben eine neue Evolution als Buddhi, Ahañkâra, Manas und Indriya's, Tanmâtra's und Bhûta's zu erfahren. Denn auch die Bhûta's wachsen aus den zum psychischen Corpus gehörenden Tanmâtra's bei jeder Geburt wieder neu hervor, und es ist eine Inkonsequenz des Systems, wenn dann auch wieder behauptet wird, dafs beim Tode nicht die ganzen Bhûta's in das Liñgam zurückkehren, aus dem sie emaniert sind. Es werden nämlich an den Bhûta's Vers 39 drei Bestandstücke unterschieden: 1. die *Sûkshma*'s (Feinteile des Körpers), welche sich zum groben Leibe verhalten wie der Same zur Pflanze: sie begleiten den Purusha als quasimaterielles Substrat des Liñgam, und dieses ist nach Vers 41 an die Sûkshma's ebenso gebunden wie das Gemälde an die Leinwand oder wie (nach einem weniger guten Bilde) der Schatten an den Körper.. Von diesen Feinteilen der Elemente werden unterschieden 2. die *Mâtâpitṛija*'s (von Mutter und Vater geboren), d. h. die Bestandteile des organischen Leibes. Diese fallen beim Tode von dem Liñgam ab wie nach dem von uns schon oben gebrauchten Bilde die Blätter vom Baume; sie kehren in die allgemeine Prakṛiti zurück, aus welcher die Sûkshma's „vermöge ihrer Verbindung mit der Allgegenwart der Prakṛiti“ Vers 42 bei jeder Neugeburt den Stoff entnehmen, um sich abermals zu den *Mâtâpitṛija*'s, d. h. zum materiellen Organismus, zu entwickeln. Aufser den Sûkshma's und Mâtâpitṛija's haben die Bhûta's noch einen weitern Bestandteil, nämlich 3. die *Prabhûta*'s (die Grofsmassigen), d. h. die Massen der unorganischen Aufsennatur. An ihnen tritt die Inkonsequenz des Systems am schärfsten zutage. Nach Vers 22 wie auch nach der ursprünglichen Grundanschauung des Systems müssen sie mit den Bhûta's, zu denen sie gehören, aus dem Liñgam hervorgegangen sein, aber die realistische Wendung, welche das System genommen hat, zeigt sich in der Anschauung, dafs die Prabhûta's, d. h. die unorganische Masse der Natur, dem Liñgam als eine von ihm unabhängige Aufsenwelt gegenübersteht.

## IV. Pathologie
### oder die Lehre von den Bhâva's.

Die Prakriti und die Liṅga's.

§ 27. Das πρῶτον ψεῦδος des Systems mufste ein δεύτερον notwendig nach sich ziehen. Die Vielheit der Purusha's erforderte, wenn nicht eine Vielheit der Prakṛiti's, so doch eine vielheitliche Vertretung derselben, und diese besteht in der der Vielheit der Purusha's entsprechenden Vielheit der Liṅga's. Es ist jetzt nicht mehr der eine Purusha, welchem die eine Prakṛiti gegenübersteht, durch deren Selbstentfaltung das erlösende Wissen im Purusha veranlafst wird, mittels dessen beide Teile und zwar für immer zur Ruhe kommen. Diese ursprüngliche und noch überall durchblickende Grundanschauung des Systems mufste durch das Dogma von der Vielheit der Purusha's modifiziert werden. Die eine allgemeine Prakṛiti tritt jetzt ganz in den Hintergrund, und ihre Stelle wird eingenommen durch die Liṅga's, von denen eines jedem Purusha als beständiger, bis zur Erlösung anhaftender Begleiter beigegeben ist. Jetzt sind es diese Liṅga's, welche, an ihren Purusha angeklammert, bei jedem Tode sich zusammenrollen und in jedem neuen Leben sich wiederum zu Buddhi, Ahaṅkâra, Manas, Indriya's, Tanmâtra's und den Bhûta's entrollen, und wenn von den letztgenannten, welche doch ganz aus den Tanmâtra's hervorgehen, nur die Feinteile *(sûkshma)* nach dem Tode dem Liṅgam anhaften bleiben, während der grobkörperliche Organismus *(mâtâpitṛija)* und die unorganische Natur *(prabhûta)* sich vom Liṅgam ablösen und wieder, wie wir annehmen müssen, in die allgemeine Prakṛiti zurückfallen, so ist dies eine Inkonsequenz des Systems, die wir schon wiederholt als eine solche kennzeichneten. Welches ist nun die Aufgabe der Prakṛiti, nachdem alle ihre ursprünglichen Funktionen auf die Liṅga's übertragen worden sind? Sie bleibt, vermöge ihrer Allgegenwart, nur der allgemeine Nährboden, welchem die Liṅga's ursprünglich entstammen (*pûrvotpanna*, Vers 40, konsequenterweise müfsten sie, ebenso wie die Seelenwanderung, von Ewigkeit her bestehen), und aus welchem die Liṅga's jedesmal den Stoff nehmen, um ihre

Sûkshma's zu Mâtâpitṛija's zu entfalten. Aber noch zu einer andern Schöpfung *(sarga)* als der, welche in der Entfaltung der Liñga's besteht, mufs die allgemeine Prakṛiti den Stoff hergeben, und dieses ist die Vers 46 als *pratyayasarga*, „intellektuelle Schöpfung", bezeichnete Erzeugung der Bhâva's (Zustände, Affekte, πάϑη), von welchen jedes Liñgam „durchduftet" *(adhivâsitam)* sein mufs, und auf denen die moralische Beschaffenheit der Individuen beruht.

Das Liñgam und die Bhâva's.

§ 28. Jedes einem einzelnen Purusha anhaftende Liñgam ist ein moralisch indifferenter und allem Anscheine nach vollkommen unveränderlicher psychischer Apparat, der in jedem neuen Lebenslaufe genau derselbe bleibt. Ja, auch die verschiedenen Liñga's sind untereinander moralisch nicht verschieden; ob sie sich an gröfserer und geringerer Intelligenz oder andern Kräften, etwa vermöge der verschiedenen Mischungsverhältnisse der drei Guṇa's, von einander unterscheiden, ist aus der Kârikâ nicht zu ersehen, da das Vers 54 ausgesprochene Überwiegen des Sattvam in den obern, des Tamas in den mittlern, des Rajas in den niedern Welten ohne Zweifel auf die moralischen Verschiedenheiten zu beziehen ist. Diese aber lassen sich nicht aus den Liñga's ableiten, sondern machen eine besondere, aus der Prakṛiti (Sattvam, Rajas und Tamas) hervorgehende Schöpfung der moralischen Bestimmtheiten erforderlich, der Bhâva's, aus welchen jedes Liñgam seine moralische Bestimmheit schöpft, ohne die es nach Vers 52 niemals bestehen kann.

Bedeutung der Bhâva's im System.

§ 29. Im Gegensatze zu dem durch alle neuen Lebensläufe hindurch invariabeln Liñgam bilden die Bhâva's eine bei jeder Geburt neu hinzutretende und von Geburt zu Geburt variable Ergänzung des Liñgam. Es sind die Werke der vorhergegangenen Geburt, welche als Ursache *(nimittam* Vers 42) die moralische Beschaffenheit der nächstfolgenden Geburt als ihre Wirkung *(naimittikam)* hervorbringen. Diese haften als fertig mitgebrachte, angeborene *(sâṃsiddhika, prâkṛitika)* dem Liñgam an und finden ihre Vergeltung durch den Lebenslauf, zu welchem sie mitgebracht wurden, während in eben diesem Lebenslaufe und durch seine Werke sich neue Bhâva's (die Vers 43 *vaikṛita* genannten) entwickeln, die dann für den

nächsten Lebenslauf die angeborenen sein werden. Als diese von einem Leben zum andern wechselnden und die moralische Bestimmtheit bedingenden Bhâva's werden durch das ganze Werk hindurch acht, *dharma*, *jñânam*, *virâga*, *aiçvaryam* und ihre vier Gegenteile genannt. Hingegen tritt Vers 46—51 plötzlich und ohne Vermittlung mit diesen acht Bhâva's eine andere Theorie auf, welche zu demselben Zwecke ein System von fünfzig Bhâva's aufstellt. Von beiden wird zunächst gesondert zu handeln sein.

Die acht Bhâva's.

§ 30. Von den beiden Begleitern des Purusha ist, wie wir sahen, das Liñgam unveränderlich, während hingegen die Bhâva's von Lebenslauf zu Lebenslauf wechseln. Denn sie befassen den in jedem Leben neuerworbenen Schatz an Tugend und Wissen, Untugend und Nichtwissen. Mit Ausnahme der Verse 46—51 ist in dem ganzen Werke immer nur von acht Bhâva's dieser Art die Rede. Sie werden als Inhalt der Buddhi schon Vers 23 aufgezählt, wobei die vier guten Bhâva's aus dem Sattvam, die vier schlechten aus dem Tamas abgeleitet werden. Im Gegensatze dazu wird Vers 45 der *râga* (= *avirâga*) auf das Rajas zurückgeführt, und so wird dieses wohl auch noch an andern Bhâva's seinen Anteil haben. Die acht Bhâva's sind: 1. *dharma*, das religiöse Verdienst; 2. *adharma*, der Mangel desselben; 3. *virâga* (*vairâgyam*), die Entsagung; 4. *avirâga* (*râga*), die Leidenschaft; 5. *aiçvaryam*, die übernatürliche Macht; 6. *anaiçvaryam*, deren Gegensatz; 7. *jñânam*, das Wissen; 8. *ajñânam*, das Nichtwissen. Als Frucht dieser acht Bhâva's stellen die Verse 44 und 45 für den nächstfolgenden Lebenslauf in Aussicht: 1. für *dharma* Emporsteigen, 2. für *adharma* Herabsteigen in der Seelenwanderung; 3. für *virâga* Schwinden der Prakṛiti (nach den Kommentaren: Aufgehen in der Prakṛiti); 4. für *avirâga* Verhärtung im Samsâra; 5. für *aiçvaryam* Unbehindertheit (in Erreichung aller Wünsche); 6. für *anaiçvaryam* deren Gegenteil; 7. für *jñânam* Erlösung; 8. für *ajñânam* Gebundenheit. Durch sieben dieser Bhâva's bindet nach Vers 63 die Prakṛiti sich selbst, während sie durch den achten Bhâva, nämlich durch das Wissen, sich selbst vom Purusha loslöst, sofern dieser das von der Prakṛiti, speziell von der Buddhi ihm dargereichte Wissen sich

zu eigen macht. Wenn dies geschieht, dann fallen nach Vers 65 die sieben übrigen Bhâva's in die Prakṛiti zurück, welcher sie entstammen, und *jñânam*, das Wissen, bleibt allein übrig, durch welches der Purusha die Prakṛiti als reiner Zuschauer betrachtet, ohne dafs der Wahn, mit ihr verbunden zu sein, noch weiter bestünde und zu einer abermaligen Evolution in einem künftigen Dasein Anlafs gäbe.

Die fünfzig Bhâva's.

§ 31. Während durch das ganze übrige Werk hindurch immer nur von den vorerwähnten acht Bhâva's die Rede ist, schliefst sich an deren Erörterung plötzlich von Vers 46—51 mit der Wendung *esha pratyayasargaḥ*, „dies ist die intellektuelle Schöpfung", gleich als ob das Folgende dem Vorhergehenden als Erläuterung dienen sollte, eine ganz andere Theorie an, welche auf der *via salutis* nicht acht, sondern fünfzig Stufen unterscheidet. Diese fünfzig Bhâva's zerfallen zunächst in vier Klassen, sofern sie sich zusammensetzen aus fünf *Viparyaya*'s, Verkehrtheiten, achtundzwanzig *Açakti*'s, Unvermögen, neun *Tushṭi*'s, Befriedigungen, und acht *Siddhi*'s, Vollendungen. Sie sind im einzelnen folgende.

1) Die fünf *Viparyaya*'s sind: 1. *Tamas*, das Dunkel, welches wiederum achtfach ist, sofern man Vyaktam, Buddhi, Ahañkâra und die fünf Tanmâtra's für die Seele hält. 2. *Moha*, der Wahn, welcher gleichfalls achtfach ist, sofern einer, welcher die acht Siddhi's oder übernatürlichen Kräfte besitzt, wähnt, dafs dieselben unverlierbar seien. 3. Der *Mahâmoha*, grofse Wahn, ist zehnfach, sofern er, nach Angabe der Scholiasten, denen wir alle diese Einzelheiten verdanken, in dem Hängen an Tönen, Gefühlen, Farben, Geschmäcken und Gerüchen einerseits der Menschen, andererseits der Götter bestehen soll. 4. Das *Tâmiçram*, die Finsternis, ist achtzehnfach und soll in dem auf die zehn Sinnesobjekte und die acht Siddhi's bezüglichen Neide bestehen. 5. Das *Andhatâmiçram*, die blinde Finsternis, ist ebenfalls achtzehnfach und besteht in der Furcht, die zehn Sinnesobjekte und die acht Siddhi's zu verlieren.

2) Die achtundzwanzig *Açakti*'s (Unvermögen) bestehen in den elf Schwächungen der Indriya's nebst Manas und in den siebzehn Schwächungen der Buddhi. Unter letztern sind

die Hemmungen zu verstehen, welche uns davon abhalten, die neun Tushṭi's und die acht Siddhi's zu erreichen.

3) Die neun *Tushṭi*'s (Befriedigungen) setzen sich zusammen aus den vier innern, sofern man sich zufrieden gibt mit der Hoffnung, die Erlösung durch die Prakṛiti, durch Askese, durch die Zeit oder durch das Glück zu erlangen, und den fünf äufsern, welche darin bestehen, dafs man schon in der Verzichtleistung auf die Töne, Gefühle, Farben, Geschmäcke und Gerüche seine Befriedigung findet.

4) Die acht *Siddhi*'s (Vollkommenheiten) stehen im Gegensatze zu den drei bisher behandelten Kategorien, Viparyaya, Açakti und Tushṭi: diese sind alle drei nur Hemmungen der Erlösung, während die acht Siddhi's ihr direkt entgegenführen. Sie bestehen in Nachdenken, Vedalesen, Studium, ferner in der Abwehr des dreifachen, von uns selbst, von den Wesen und vom Schicksal herrührenden Schmerzes sowie endlich in der Gewinnung von Freunden und in der Klärung des Bewufstseins, auf welcher ja die erlösende Erkenntnis beruht.

Die acht Bhâva's und die fünfzig Bhâva's.

§ 32. Die durch das ganze Werk sich hinziehende Vorstellung von den acht Bhâva's und die Vers 46—51 unmittelbar daran sich anschliefsende, übrigens aber mit den Gedanken der Kârikâ nicht sich weiter berührende Theorie von den fünfzig Bhâva's, diese beiden parallel laufenden und sich vielfach berührenden Theorien von den Bhâva's erscheinen als zwei verschiedene Wege, welche zu demselben Ziele, der erlösenden Erkenntnis, führen. An eine Ergänzung der erstern Lehre durch die letztere ist dabei wohl schwerlich zu denken, und wenn beide neuerdings in der Weise unterschieden worden sind, dafs die acht Bhâva's „die acht individuellen Daseinszustände“ und die fünfzig Bhâva's „die Zustände, durch welche die Grade der Entfernung von dem höchsten Ziele bezeichnet werden“ bedeuten sollen, so können wir hierin beim besten Willen keinen Gegensatz erkennen. Es wird also kaum ein anderer Ausweg übrig bleiben als die Annahme, dafs die Kârikâ, ganz gegen ihre sonstige Gewohnheit, hier zwei verschiedene, in der Sânkhyaschule herrschende Theorien, welche demselben Zwecke dienten und sich somit gegenseitig ausschlossen, unvermittelt neben einander habe zu Worte kommen

lassen wollen, sei es, dafs schon Ìçvarakṛishṇa sich diese Inkonzinnität hat zuschulden kommen lassen, sei es, dafs die Verse 46—51 von einer spätern Hand, derselben vielleicht, welche im Schlufsverse die Zahl der Âryâstrophen als siebzig angibt, zugefügt worden sein mögen.

## V. Kosmologie
### oder die Lehre von der Welt.

Stellung der Kosmologie im Systeme.

§ 33. Erst nach Abhandlung der Ontologie Vers 7—19, der Psychologie Vers 20—42 und der Pathologie Vers 43—52 folgt in den beiden Versen 53—54 dasjenige, was wir bei jedem philosophischen Systeme als einen Hauptteil anzusehen gewohnt sind, die Kosmologie, und sowohl die späte Stellung dieses fast wie ein Nachtrag erscheinenden Abschnittes als auch seine unverhältnismäfsige Kürze sind für die Lage der Sache bezeichnend. Nach den von uns schon wiederholt gekennzeichneten ursprünglichen Intentionen des Systems läfst dasselbe keine eigentliche Kosmologie zu, sondern nur eine Psychologie, indem bei der Selbstentfaltung der einen Prakriti vor dem einen Purusha, welche das System ursprünglich allein im Auge hat, mit den übrigen Elementen des psychischen Organismus auch die Anschauung der materiellen Aufsenwelt als letztes Produkt aus Buddhi, Ahaṅkâra und Tanmâtra's hervorwächst. Wenn nach allem diesem nachträglich in zwei Versen eine Kosmologie folgt, so beruht dieselbe auf jenem Abfalle zum Realismus, welcher hier wie überall die ursprüngliche Grundanschauung durchbrochen und inkonsequent gemacht hat.

Kosmologische Einzelheiten.

§ 34. Der Inhalt der Kosmologie läfst sich in wenig Worte zusammenfassen. Er besteht darin, dafs es drei Klassen von Wesen gibt, Götter, Menschen und Tiere, unter welchen letztern hier die Pflanzen mit zu verstehen sind. Die göttliche Schöpfung ist achtfach (nach Gauḍ. bestehend aus Brahmán, Prajâpati, Soma, Indra, Gandharva's, Yaksha's, Rakshas', Piçâca's), die menschliche ist von einer Art, die tierische ist fünffach (nach Gauḍ. aus Haustieren, Wild, Vögeln, Reptilien

und Pflanzen bestehend); nach oben hin überwiegt in der Schöpfung das Sattvam, in der Mitte das Rajas, nach unten hin das Tamas. Da alle Wesen vom Brahmán bis zu den Pflanzen herab wandernde Seelen sind, also Purusha's, welche mit ihrem aus Sattvam, Rajas und Tamas bestehenden Liṅgam gleichmäfsig umkleidet sind und es bis zur Erlösung bleiben, so kann sich das Überwiegen des Sattvam bei den Göttern, des Rajas bei den Menschen, des Tamas bei Tieren und Pflanzen nur auf die Ausstattung der Liṅga's mit den gleichfalls aus den drei Guṇa's bestehenden Bhâva's beziehen, denn diese sind es, welche je nach ihrer Erwerbung im vorhergehenden Lebenslauf das neue Dasein eines bestimmten Purusha als Gott, Mensch, Tier oder Pflanze bedingen.

## VI. Eschatologie

### oder die Lehre von der Gebundenheit und Erlösung.

*Bandha*, die Gebundenheit.

§ 35. Die Lehre von der Gebundenheit und Erlösung des Purusha oder, genauer gesagt, von dem Gebundensein und der Loslösung der Prakṛiti von dem Purusha beherrscht das ganze System und mufste daher zum vollern Verständnisse alles einzelnen schon vielfach herangezogen werden, so dafs wir uns hier damit begnügen können, den letzten Teil der Kârikâ Vers 57—68, welcher seiner Form nach als Nachtrag erscheint und die eschatologischen Fragen (welche auch bei Platon in Mythen gekleidet zu werden pflegen) in schönen und ausdrucksvollen Bildern behandelt, hier in der Kürze noch zu überblicken. Nachdem in den Schlufsversen des vorhergehenden Teiles (55—56) auf das unaufhörlich durch Geburt und Tod veranlafste, wenn auch nur auf einem Irrtum beruhende Leiden des Purusha und die Bemühungen der Prakṛiti zur Hebung desselben hingewiesen worden war, so folgt zunächst Vers 57—60 ein Abschnitt, welcher (nach unserer Auffassung des Verses 59) den Zustand der G e b u n d e n h e i t schildert. Das unbewufste Bemühen der Prakṛiti zur Erlösung des Purusha wird mit dem unbewufsten Ausströmen der Milch zur Ernährung des Kalbes verglichen, und das sehnsüchtige

Verlangen der Prakṛiti nach Erlösung wird durch die Sehnsucht erläutert, mit welcher wir nach der Verwirklichung irdischer Ziele streben. Es folgt dann Vers 59 der Vergleich der Prakṛiti mit der Tänzerin, welche auftritt, vor dem Zuschauer ihre Reize entfaltet und sich dann zurückzieht, um immer wieder aufs neue aufzutreten und dasselbe Spiel zu beginnen. In rührender Weise schildert Vers 60 ihr hilfreiches Bemühen im Interesse des völlig tatenlosen Purusha, ein Bemühen, welches als *apârthaka*, „selbstlos", wie man gewöhnlich übersetzt, bezeichnet wird. Aber wenn man an die Vers 62 folgende und im Sinne des Systems ganz richtige Bemerkung denkt, dafs es nicht der in ewiger Unberührbarkeit verharrende Purusha (vgl. Bṛih. Up. 4,3,15 *asaṅgo hi ayam purushaḥ*) ist, sondern vielmehr die Prakṛiti, welche der Seelenwanderung unterliegt, gebunden ist und endlich erlöst wird, so wird man lieber geneigt sein, *apârthaka* nicht durch „selbstlos", sondern durch „zwecklos" zu übersetzen und von den unzähligen, der Erlösung vorhergehenden Selbstentfaltungen der Prakṛiti verstehen, welche nicht zum Ziele führten.

*Moksha*, die Erlösung.

§ 36. Erst von Vers 61 an würde nach dieser Auffassung bis zum Schlusse Vers 68 die Lehre von der Erlösung folgen. Sie beginnt mit dem prächtigen Vergleiche der Prakṛiti mit dem verschämten Mädchen, welches, bei Enthüllung seiner Heimlichkeiten von einem Manne belauscht, vor ihm flieht, um sich nie wieder seinem Blicke auszusetzen. Dieses Fliehen, sehr verschieden von dem obenerwähnten Zurücktreten der Tänzerin, ist dann die definitive Erlösung, welche, wie Vers 62 versichert, nur eine Loslösung der Prakṛiti vom Purusha, nicht aber ein Vorgang ist, von welchem dieser selbst irgendwie betroffen werden könnte. Mit der Erlösung fallen dann von den acht Bhâva's die sieben ersten, durch welche die Prakṛiti sich selbst durch sich selbst gebunden hatte, hinweg, und nur der achte Bhâva bleibt übrig, *jñânam*, die Erkenntnis, durch welche der Purusha auf die Prakṛiti hinblickt „zufrieden, abseits als Zuschauer stehend". Ihm ist dann das absolute, irrtumlose, reine Bewufstsein zuteil geworden, das nichts übrig läfst zu wünschen, das Bewufstsein: „Ich bin nicht, es gibt kein Mein, es gibt kein Ich." Dann haben beide den

Frieden gefunden, der Purusha, indem er spricht: „Ich habe sie erkannt", die Prakṛiti, indem sie spricht: „Ich bin von ihm erkannt worden." Noch besteht die Verbindung *(saṃyoga)* beider vermöge des Gebundenseins des Purusha an den Leib eine Zeitlang fort, ohne dafs Veranlassung mehr zu einer abermaligen Entfaltung *(sarga)* vorläge, ähnlich wie die Töpferscheibe infolge des erhaltenen Schwunges noch eine Weile fortfährt sich zu drehen, auch nachdem das Gefäfs fertig geworden ist. Tritt dann endlich bei dem schon zu Lebzeiten Erlösten der Hinfall des Leibes ein, dann ist das Ziel erreicht, dann kehrt die Prakṛiti für immer in sich selbst zurück, dann haben beide Teile die vollkommene und ewige Erlösung erlangt. Was weiter mit ihnen geschieht, davon schweigt das System, und in diesem Schweigen bekundet sich auch auf dieser späten Stufe der Entwicklung der grofse philosophische Takt des indischen Denkens, welches über Verhältnisse, deren Erkenntnis uns ein für allemal versagt bleibt, den Schleier des Geheimnisses ausbreitet.

# XV. Der Yoga des Patañjali.

### Vorbemerkungen.

Der Yoga, diese originellste Erscheinung im indischen Kulturleben, ist nicht, wie man wohl gemeint hat, aus althergebrachten Zauberbräuchen, wohl gar aus solchen, die von der verachteten Urbevölkerung überkommen wären, abzuleiten, sondern begreift sich in einfachster Weise als die natürliche Konsequenz der in den Upanishad's vorliegenden Âtmanlehre. Das Prinzip der Welt, das Brahman, der Âtman, ist ja nach dieser Lehre nicht zu suchen in unnahbaren Fernen, sondern wohnt in unserm eigenen Innern als unser wahres, unverlierbares, unwandelbares Selbst. Als solches, als das Subjekt des Erkennens, ist der Inbegriff alles Göttlichen in jedem verkörpert, unmittelbar nahe, und doch für keine Erkenntnis erreichbar; denn eben weil der Âtman das Subjekt des Erkennens in uns ist, kann er niemals erkannt werden: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens“ usw. (Bṛih. Up. 3,4,2), und „Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen!“ (Bṛih. Up. 2,4,14). Darum ist der Âtman, wie es Kena-Upanishad 11 heifst, „nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nicht-Erkennenden“. Die letzten Worte deuten einen andern Weg als den der Erkenntnis an, um unser innerstes Selbst und in ihm das innerste Wesen aller Dinge zu ergreifen, und dieser Weg ist der *Yoga*. Er besteht darin, dafs wir unsere Sinnesorgane von den Aufsendingen ab- und in uns hereinziehen, wie die Schildkröte ihre Glieder, dafs wir auch

das bewegliche Manas in uns zur Ruhe bringen, nichts mehr sehen und hören, nichts mehr denken, so daſs das Bewuſstsein der Welt um uns her schwindet und dafür eine neue Welt in unserm Innern sich auftut: „Yoga ist Schöpfung und Vergang“, wie es Kâṭhaka-Upanishad 6,11 heiſst; die illusorische, vielheitliche Welt vergeht und eine andere Welt in unserm eigenen Innern ersteht.

Wir haben oben (I, 2 S. 343—354) gezeigt, wie der Yogagedanke, entsprechend seinem innigen Zusammenhang mit der Âtmanlehre, schon in den ältesten Upanishad's vereinzelt aufdämmert, wie er dann in den jüngern Upanishad's, wie namentlich in Kâṭhaka, Çvetâçvatara, Maitrâyaṇîya und in den Yoga-Upanishad's des Atharvaveda in immer weiter entwickelter Gestalt uns entgegentritt. Auch die Fortbildung des Yoga in der epischen Zeit wurde oben S. 15—18 und S. 95—101 besprochen, und so wird es jetzt unsere Aufgabe sein, im Anschluſs an die genannten Stellen den Yoga als philosophisches System, wie er uns in den Yoga-Sûtra's des Patañjali entgegentritt, seiner Bedeutung in der indischen Kultur entsprechend, einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen.

Die Yoga-Sûtra's, wie sie in vier Büchern oder Pâda's, in 51 + 55 + 55 + 33 = 194 kurzen Lehrsprüchen vorliegen, tragen den Namen des Patañjali, und obgleich es mehrere Männer dieses Namens gegeben haben mag, so wird doch ziemlich allgemein angenommen, daſs an den Grammatiker Patañjali (zwischen 200 und 100 a. C.) zu denken sei, der somit zwei ganz verschiedene Werke, den unter dem Namen *Mahâbhâshyam* berühmten Kommentar zu Pâṇini (ed. Kielhorn, Bombay 1883—1895) und unsere Yoga-Sûtra's verfaſst hätte. Eine solche Vielseitigkeit würde kaum denkbar sein, wenn es sich um eine ursprüngliche Konzeption der Yoga-Sûtra's und nicht um eine bloſse Redaktion eines bereits vorgefundenen reichen Materials handelte. Daſs aber unsere Yoga-Sûtra's von Patañjali, mag es nun der Grammatiker oder ein anderer sein, aus einer Anzahl von bereits vorliegenden, vielfach parallel laufenden und hin und wieder sich widersprechenden Texten ziemlich ungeschickt zusammengeschweiſst sind, darauf weist unverkennbar der Inhalt und dessen ganze Anordnung

hin. Nach der gewöhnlichen Annahme soll das erste Buch den *samâdhi* (die Versenkung), das zweite die *sâdhana*'s (Mittel zu derselben), das dritte die *vibhûti*'s (die daraus hervorgehenden Machtentfaltungen) und das vierte das *kaivalyam* (die als Endziel erstrebte Absolutheit) behandeln. In Wahrheit aber kommen diese vier Grundbegriffe und viele andere mehr oder weniger in jedem Buche vor, und namentlich ist es das *kaivalyam*, in welchem wieder und wieder die Betrachtung als in einer nichts mehr zu sagen übrig lassenden Spitze ausläuft, so dafs hier die Vermutung sich aufdrängt, dafs eine Anzahl älterer Texte zusammengefafst sind, welche alle mit Variationen im einzelnen bald kürzer, bald länger denselben Gegenstand behandeln, ähnlich wie die ältern Upanishad's, eine jede nach ihrer Art, den grofsen Grundgedanken der Âtmanlehre entwickeln. Wir haben diese Behandlung desselben Gegenstandes durch alle ältern Upanishad's daraus erklärt, dafs eine Reihe von Vedaschulen neben einander bestand, deren jede ihre Upanishad als das dogmatische Textbuch der Schule besafs, und die Vermutung liegt nahe, dafs auch für die Yogapraxis zur Zeit ihrer allgemeinen Verbreitung eine Reihe von Yogaschulen neben einander bestand, deren jede eine Sammlung von Lehrsprüchen gleichsam als ihr symbolisches Buch besafs, und dafs wir in den vorliegenden Yoga-Sûtra's vier oder fünf solcher Textbücher überkommen haben, welche sämtlich die Yogapraxis bald kürzer, bald länger darstellen und im *kaivalyam* als dem Gipfel und Endziel derselben auslaufen.

So begegnen wir 1,1—16 einem Texte, welcher in kürzester Form Wesen und Ziel des Yoga, sowie die Mittel behandelt, um zu diesem Ziele zu gelangen. Ein zweiter Text, 1,17—51, behandelt als den eigentlichen Kern der Yogapraxis den *samâdhi*, in seiner niedern und höhern Form, in durchaus selbständiger Weise. Ein dritter Text, 2,1—27, vielleicht der bedeutendste von allen, geht nach kurzer Abfertigung des *kriyâ-yoga* auf die *kleça*'s als den letzten Grund des empirischen Daseins ein, zeigt, wie aus ihnen die Werke, aus diesen die abermalige Geburt mit ihren Leiden hervorgehen, und entwickelt in engem Anschlufs an das Sâñkhyasystem den Gedanken, dafs alles

Leiden auf der illusorischen Verbindung des Purusha mit der Prakṛiti beruht und mittels der durch Yoga erreichbaren Unterscheidung beider gehoben werden kann. Ein vierter Text, von 2,28 in ununterbrochenem Zusammenhange bis 3,55 reichend, behandelt eingehend die acht Glieder *(aṅga)* des Yoga, und knüpft an die Übung der drei höchsten Glieder mannigfache Verheifsungen übernatürlicher Vollkommenheiten an. Es bleibt noch das vierte Buch übrig, welches den Charakter eines Nachtrages hat, 4,1—6 verschiedene Einzelheiten bespricht, dann aber zum Schlusse in drei sehr bedeutenden Abschnitten, welche möglicherweise als eine einheitliche Komposition gelten können, 4,7—13 den Zusammenhang zwischen Werken und *Vâsanâ*'s, 4,14—23 das Verhältnis des *Cittam* einerseits zur objektiven Welt, andererseits zum Purusha, und endlich 4,24—33 in schöner Darstellung den Zustand des *Kaivalyam* schildert.

Mag diese Zerlegung unserer Sûtra's in die Textbücher verschiedener Yogaschulen sich bewähren oder nicht, jedenfalls stehen alle diese Texte auf dem Boden einer gemeinsamen Grundanschauung, ähnlich wie alle ältern Upanishad's die Lehre vom Âtman als gemeinsames Thema behandeln, und wie es bei ihnen möglich war, aus den verschiedenen Texten eine im wesentlichen einheitliche Weltanschauung aufzubauen, in derselben Weise und nur noch viel leichter wird sich aus den in den Yoga-Sûtra's vorliegenden Materialien eine in allem wesentlichen zusammenstimmende Darstellung der Yogapraxis gewinnen lassen, nachdem wir vorher diese Sûtra's selbst in Text und Übersetzung nebst den notwendigsten Erläuterungen vorgeführt haben werden. Wir befolgen dabei den Grundsatz, alle Aufschlüsse soweit als irgend möglich aus den Sûtra's selbst zu gewinnen* und, nur wo diese versagen, spätere Darstellungen zu Hilfe zu nehmen, unter denen die beiden Kommentare der Sûtra's, das *Bhâshyam* des Vyâsa (herausgegeben Poona 1904) und die *Vṛitti* des Bhojadeva (herausgegeben Calcutta 1883) den ersten Rang einnehmen.

* Eine dankenswerte Darstellung des Yoga, wie er nach der Auffassung der Sûtra's in der Vṛitti des Bhojarâja erscheint, bietet Paul Markus, Die Yoga-Philosophie nach dem Râjamârtaṇḍa (Halle 1886).

# Die Yoga-Sûtra's des Patañjali.

## Erster Text, 1,1—16.

In kürzester Form handelt dieser Abschnitt über Wesen und Ziel des Yoga sowie über die Mittel, dies Ziel zu erreichen. Der Yoga besteht in der Unterdrückung der Funktionen des Bewufstseins *(cittam)*, denn erst durch diese Unterdrückung tritt die wahre Wesenheit des hinter dem Bewufstsein und seinen Funktionen stehenden und durch sie verdeckten Purusha hervor (1,3). Als Funktionen des Cittam werden weiter fünf intellektuelle Zustände aufgezählt und definiert, das richtige, falsche und zweifelhafte Erkennen, dazu das Nichterkennen, wie es im Schlafe, und das Wiedererkennen, wie es bei der Erinnerung stattfindet. Alle diese fünf Zustände sind entweder bedrückt *(klishṭa)*, d. h. mit den fünf *kleça*'s (Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Hafs und Welthang) behaftet, oder frei von ihnen *(aklishṭa)*, d. h. entweder durch Willensregungen getrübt oder willensfrei (1,5). Der Schlufs des Abschnittes handelt (1,12—15) von den Mitteln zur Unterdrückung der Bewufstseinsfunktionen, als welche im Gegensatze zu der im zweiten und dritten Buche vorgetragenen Theorie von den acht *añga*'s hier einfach Übung und Entsagung angeführt und definiert werden. Ein Blick auf den, welcher das höchste Ziel erreicht hat, macht (1,16) den Beschlufs dieses Textes, welcher somit ein die ganze Yogatheorie umfassendes, für sich bestehendes Ganzes bildet.

1,1. *atha yoga-anuçâsanam.*

Nunmehr die Belehrung über den Yoga.

1,2. *yogaç citta-vṛitti-nirodhaḥ.*

Der Yoga ist die Unterdrückung der Funktionen des Bewufstseins.

1,3. *tadâ drashṭuḥ svarûpe 'vasthânam.*

Dann wird erreicht das Bestehen des Sehers (des Purusha) in seiner eigenen Natur.

1,4. *vritti-sârûpyam itaratra.*
Im andern Falle teilt er die Natur der Funktionen.

1,5. *vrittayaḥ pañcatayyaḥ klishṭa-aklishṭâḥ.*
Die Funktionen sind fünffach, bedrückt und nichtbedrückt (mit den *kleça*'s behaftet oder nichtbehaftet).

1,6. *pramâṇa-viparyaya-vikalpa-nidrâ-smṛitayaḥ.*
Sie sind: [richtiges Erkennen durch die] Erkenntnisnormen, Verkehrtheit, Annahme, Schlaf, Erinnerung.

1,7. *pratyaksha-anumâna-âgamâḥ pramâṇâni.*
Die Erkenntnisnormen sind: Wahrnehmung, Folgerung, Überlieferung.

1,8. *viparyayo mithyâ-jñânam atadrûpa-pratishṭham.*
Verkehrtheit ist die falsche Erkenntnis, welche bei dem stehen bleibt, was nicht das Wesen der Sache ist.

1,9. *çabda-jñâna-anupâtî vastu-çûnyo vikalpaḥ.*
Der [blofsen] Erkenntnis durch Worte nachgehend, des Objektes bar ist die Annahme.

1,10. *a-bhâvapratyaya-âlambanâ vṛittir nidrâ.*
Die nicht auf einer realen Vorstellung fufsende Funktion ist der Schlaf.

1,11. *anubhûta-vishaya-asampramoshaḥ smṛitiḥ.*
Das Nicht-abhandenkommen eines Objektes, dessen man inne ward, ist die Erinnerung.

1,12. *abhyâsa-vairâgyâbhyâṃ tan-nirodhaḥ.*
Die Unterdrückung jener [Funktionen des Bewufstseins] geschieht durch Übung und Leidenschaftlosigkeit.

1,13. *tatra sthitau yatno 'bhyâsaḥ.*
Die Übung ist die Bemühung, darin [in der Unterdrückung der Funktionen] zu beharren.

1,14. *sa tu dîrgha-kâla-nairantarya-satkâra-sevito dṛiḍha-bhûmiḥ.*
Diese [Bemühung] aber gewinnt festen Boden, wenn sie lange Zeit ununterbrochen gastfreundlich gepflegt wird.

1,15. *drishṭa-ânuçravika-vishaya-vitṛishṇasya vaçîkâra-sañjñâ vairâgyam.*

Die Leidenschaftlosigkeit ist das Bewufstsein der Selbstbeherrschung eines nicht mehr nach wahrnehmbaren und Schrift-verheifsenen Dingen Dürstenden.

1,16. *tat param purusha-khyâter guṇa-vaitṛishṇyam.*

Dieses Nichtmehrdürsten nach den Guṇa's erreicht seinen Höhepunkt bei dem das Aufleuchten des Purusha Besitzenden.

## Zweiter Text, 1,17—51.

Der *Samâdhi* (die Versenkung), welchen wir unten im vierten Texte als oberstes unter den acht Gliedern des Yoga kennen lernen werden, befafst hier zusammen mit den zu ihm führenden Vorstufen des *citta-prasâdanam* und des *savîja-samâdhi* bis hinauf zum *nirvîja-samâdhi* den ganzen Yoga. In diesem weitern Sinne wird der *samâdhi* zunächst eingeteilt in den noch mit Zweifel, Bedenken, Freude und Egoismus behafteten, bewufsten (*samprajñâta*, 1,17) und in den durch Übung in dem Vorstellen der Beruhigung erreichbaren, von allen Saṃskâra's befreiten, unbewufsten (*asamprajñâta*, 1,18) *Samâdhi*. Ersterer mufs nach dem vorliegenden Texte mit dem keimbehafteten (*savîja*), letzterer mit dem keimlosen (*nirvîja*) *Samâdhi* identisch sein, wiewohl gewisse Unebenheiten, deren Erörterung hier zu weit führen würde, darauf hindeuten, dafs hier zwei verwandte Anschauungen mit einander verschmolzen sind. So schon der auffallende Umstand, dafs nach Erklärung des *asamprajñâta-samâdhi* in 1,18, von 1,19—1,50 nicht von diesem, sondern, ohne dafs dies gesagt würde, nur vom *samprajñâta-savîja samâdhi* die Rede ist. Zunächst werden 1,19—23 die zu ihm führenden Mittel besprochen. Manche gelangen zu ihm leicht, weil sie von Natur über ihren Körper erhaben (vgl. 3,43) und mit ihrem Cittam in der Prakṛiti aufzugehen geneigt sind (vgl. Mahâbh. XII, 306,17 und Sâñkhya-Kârikâ 45, oben S. 100 und 451), manche durch die 1,20—23 aufgezählten Mittel. Als letztes derselben

nennt 1,23 die Hingebung an Gott, wodurch der Exkurs über den *Îçvara* 1,24—28 veranlafst wird. Dieselbe Hingebung befördert auch die Beseitigung der die Beruhigung des Cittam erschwerenden Hindernisse *(antarâya)*, deren Besprechung 1,29—32 gewidmet ist, worauf 1,33—39 als Gegenstück zu ihnen die Förderungsmittel des *citta-prasâdanam* (der Beruhigung des Geistes) erörtert werden. Die auffallende Veränderung der Konstruktion in 1,35—38 könnte auf einer Einreihung dieser Sûtra's aus einer andern Quelle beruhen. Das *citta-prasâdanam* führt zu der höhern Stufe der *samâpatti* (Erhebung), welche nach ihrer Macht und Herrlichkeit, sowie nach ihren vier Unterarten 1,40—45 geschildert wird. Alle diese vier Arten machen den *savîja-* oder *samprajñâta-samâdhi* aus (1,46), dessen *prajñâ* als eine von der empirischen Erkenntnis spezifisch verschiedene (1,47—49) aufgezeigt wird. Auch die in ihm bestehenden *saṃskâra*'s, um derentwillen er eben noch keimhaft heifst, sind von besonderer Art (1,50), aber auch sie müssen erst noch unterdrückt werden, worauf als höchstes Ziel der unbewufste und von allen Keimen der *saṃskâra*'s befreite, *asamprajñâta, nirvîja Samâdhi* erreicht wird (1,51).

1,17. *vitarka-vicâra-ânanda-asmitâ-anugamât samprajñâtaḥ.*

Wenn begleitet von Zweifel, Bedenken, Freude und Egoismus, ist er [der Samâdhi, die Versenkung] ein bewufster *(samprajñâta, savîja)*.

1,18. *virâma-pratyaya-abhyâsa-pûrvakaḥ saṃskâra-çesho 'nyaḥ.*

Der andere hingegen (der unbewufste, *asamprajñâta, nirvîja* Samâdhi), welcher die Übung in dem Vorstellen der Beruhigung zur Voraussetzung hat, hat die Charaktereigenschaften *(saṃskâra = vâsanâ = karmâçaya)* als Rückstand [von sich abgestreift].

1,19. *bhava-pratyayo videha-prakṛitilayânâm.*

[Der bewufste Samâdhi] hat die Entstehung als Ursache (ist von Geburt an vorhanden) bei den körpererhabenen (vgl. 3,43), in der Prakṛiti Aufgehenden (vgl. Mahâbh. XII, 306,17 und Sâṅkhya-Kârikâ 45, oben S. 100 und 451).

1,20. *çraddhâ-vîrya-smṛiti-samâdhiprajñâ-pûrvaka' itareshâm.*

Bei den andern [die nicht *videha-prakṛitilaya* sind] setzt er (der bewufste Samâdhi) voraus: Vertrauen, Kraft, Gedächtnis und Bewufstsein des [als Ziel vorschwebenden] Samâdhi.

1,21. *tîvra-saṃvegânâm âsannaḥ.*

Den [durch die genannten Mittel] heftig Anstürmenden ist er (der bewufste Samâdhi) nahe.

1,22. *mṛidu-madhya-adhimâtratvât tato'pi viçeshaḥ.*

Weil es Schwache, Mittlere und Übermäfsige gibt, folgt auch daraus ein Unterschied.

1,23. *îçvara-praṇidhânâd vâ.*

Oder auch aus der Hingebung an Gott [welche ebenso wie die genannten Mittel, Naturanlage, Vertrauen usw., Eifer und Begabung die Erlangung des bewufsten Samâdhi befördert].

1,24. *kleça-karma-vipâka-âçayair aparâmṛishṭaḥ purusha-viçesha' îçvaraḥ.*

Gott *(îçvara)* ist ein besonderer Purusha, welcher [im Gegensatz zu allen andern Purusha's] nicht berührt wird von den Plagen *(kleça)*, Werken, Werkfrüchten und Werkresiduen *(âçaya = saṃskâra = vâsanâ)*.

1,25. *tatra niratiçayaṃ sârvajñya-vîjam.*

In ihm ist der Same [die potenziell auch dem menschlichen Intellekte eigene Anlage zu] der Allwissenheit ins Unüberbietbare gesteigert.

1,26. *sa esha pûrveshâm api guruḥ, kâlena anavacchedât.*

Er ist auch der Lehrer der Altvordern [gewesen], weil er [als ewig] nicht durch eine Zeit begrenzt wird.

1,27. *tasya vâcakaḥ praṇavaḥ.*

Ihn bezeichnend ist der heilige Laut *Om.*

1,28. *taj-japas, tad-artha-bhâvanam.*

Diesen zu murmeln und seinen Sinn zu überdenken [ist zur Erlangung des bewufsten Samâdhi förderlich].

1,29. *tataḥ pratyakcetanâ-adhigamo 'py antarâya-abhâvaç ca.*

Daraus (aus der Meditation des *Om*-Lautes) geht ferner auch hervor Erlangung der Innenwahrnehmung und Beseitigung der Hindernisse [welche der Beruhigung des Cittam entgegenstehen].

1,30. *vyâdhi-styâna-saṃçaya-pramâda-âlasya-avirati-bhrântidarçana-alabdhabhûmikatva-anavasthitatvâni citta-vikshepâs, te 'ntarâyâḥ.*

Krankheit, Apathie, Zweifel, Unbesonnenheit, Trägheit, Nichtentsagung, irrige Ansichten, Ermangelung der Yogastufen (2,27) und Unbeständigkeit sind die Zerstreuungen des Cittam (Geistes), und sie bilden die Hindernisse.

1,31. *duḥkha-daurmanasya-aṅgamejayatva-çvâsa-praçvâsâ vikshepa-sahabhuvaḥ.*

Schmerz, Trübsinn, Körperzittern sowie [ungeregeltes] Einatmen und Ausatmen sind die Begleiter der Zerstreuungen.

1,32. *tat-pratisheda-artham ekatattva-abhyâsaḥ.*

Diese (die Zerstreuungen und ihre Begleiterscheinungen) zu beseitigen, dient die Konzentrierung auf eine einzelne Realität [angeblich: auf eines der vierundzwanzig Prinzipien des Sâṅkhyam].

1,33. *maitrî-karuṇâ-muditâ-upêkshâṇâm sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-vishayâṇâm bhâvanâtaç citta-prasâdanam.*

Die Beruhigung des Cittam erfolgt durch die Vergegenwärtigung von Freundschaft (1), Mitleid (2), Freude (3) und Nachsicht (4), welche sich auf Lust (1), Leid (2), Gutes (3) und Böses (4) beziehen.

1,34. *pracchardana-vidhâraṇâbhyâm vâ prâṇasya.*

Oder durch Ausstofsen und Zurückhalten des Atems [kann Beruhigung des Cittam erreicht werden].

1,35. *vishayavatî vâ pravṛittir utpannâ sthiti-nibandhanî.*

Oder eine auf [vergeistigte] Objekte bezügliche Tätigkeit, wenn gelingend, ist Veranlassung des Beharrens [in der Beruhigung des Cittam].

1,36. *viçokâ vâ jyotishmatî.*

Oder eine kummerfreie, lichtvolle [Geistesstimmung ist Veranlassung dieses Beharrens].

1,37. *vîtarâga-vishayam vâ cittam.*

Oder ein auf leidenschaftlose Dinge bezügliches Denken [ist Veranlassung dieses Beharrens].

1,38. *svapna-nidrâ-jñâna-avalambanam vâ.*

Oder sie [die Veranlassung dieses Beharrens] ist bedingt durch eine [die objektive Kontemplation begünstigende] auf Traum und Schlaf rückbezügliche Erkenntnis.

1,39. *yathâ-abhimata-dhyânâd vâ.*

Oder durch eine beliebige Meditation [erfolgt die Beruhigung des Cittam].

1,40. *paramâṇu-paramamahatva-anto 'sya vaçîkâraḥ.*

[Nachdem das Cittam des Yogin beruhigt ist,] erstreckt sich seine Herrschaft [oder: sein Nichtbeherrschtwerden] vom Allerkleinsten bis zum Allergröfsten.

1,41. *kshîṇa-vritter abhijâtasya iva maṇer grahîtri-grahaṇa-grâhyeshu tatstha-tadañjana-tâ samâpattiḥ.*

Sind die Funktionen des Cittam unterdrückt, so erfolgt, wie für einen klaren Kristall*, bei Erkenner, Erkennen und Erkenntnisobjekt als das Aufgehen in dem letztern und das Durchdrungenwerden von ihm die Samâpatti (Erhebung).

1,42. *çabdârtha-jñâna-vikalpaiḥ saṅkîrṇâ savitarkâ.*

Ist diese *(samâpatti)* noch behaftet mit Unsicherheit in betreff der Erkenntnis der Wortbedeutungen, so heifst sie eine zweifelbehaftete *(savitarkâ)*.

1,43. *smriti-pariçuddhau svarûpa-çûnyâ iva arthamâtra-nirbhâsâ nirvitarkâ.*

Sie heifst eine zweifelfreie *(nirvitarkâ)*, wenn sie, von den [aus einer frühern Geburt stammenden] Erinnerungen

* An das Durchdrungensein des Kristalls von der Farbe der hinter ihm befindlichen roten Blume möchten wir darum nicht denken, weil dieser Vergleich in der Regel nur gebraucht wird, um den Irrtum, als sei der Kristall rot (der Âtman mit den Upâdhi's behaftet), zu erläutern.

gereinigt und gleichsam der eigenen Natur ledig, nur das Objekt widerspiegelt.

1,44. *etayâ eva savicârâ nirvicârâ ca sûkshma-vishayâ vyâkhyâtâ.*
Damit ist auch die bedenkenbehaftete und bedenkenfreie (Samâpatti) erklärt, nur daſs diese sich auf feine Objekte bezieht.

1,45. *sûkshma-vishayatvañ ca aliñga-paryavasânam.*
Ein feines Objekt zu sein erstreckt sich bis auf das Merkmallose (die Prakṛiti).

1,46. *tâ' eva savîjaḥ samâdhiḥ.*
Diese [vier Arten der Samâpatti] sind es, welche den keimhaften *(savîja)* Samâdhi ausmachen.

1,47. *nirvicâra-vaiçâradye adhyâtma-prasâdaḥ.*
Bei Herangereiftheit der bedenkenlosen [Samâpatti] erfolgt [als eine höhere Stufe über das *citta-prasâdanam* hinaus] der *adhyâtma-prasâda* (die Beruhigung des eigentlichen Selbstes).

1,48. *ṛitambharâ tatra prajñâ.*
Dann ist das Bewuſstsein [als Frucht der Herangereiftheit] die Wahrheit tragend.

1,49. *çruta-anumâna-prajñâbhyâm anyavishayâ, viçesha-arthatvât.*
[Ein solches Bewuſstsein, *prajñâ*, wiewohl immer noch im *samprajñâta samâdhi* befangen] hat ein anderes Objekt als die Erkenntnis aus Offenbarung und Folgerung, weil es einen von dem ihrigen verschiedenen Zweck hat.

1,50. *taj-jaḥ saṃskâro 'nya-saṃskâra-pratibandhî.*
Der aus dieser [höhern Art der Erkenntnis] erzeugte Gemütseindruck hält die andern Gemütseindrücke nieder.

1,51. *tasya api nirodhe sarva-nirodhân nirvîjaḥ samâdhiḥ.*
Wenn auch dieser [*saṃprajñâta, savîja samâdhi*] unterdrückt wird, so erfolgt, indem alles unterdrückt worden ist, der keimlose *(nirvîja)* Samâdhi.

## Dritter Text, 2,1—27.

Ausgehend von der Tatsache des Leidens untersucht dieser Abschnitt dessen letzten Grund, wobei die der buddhistischen *Trishnâ* verwandte Yogalehre von den *Kleça*'s mit der Sâñkhyalehre von dem *Saṃyoga* in eigentümlicher Weise verschmolzen wird, und das beiden gemeinsame *Kaivalyam* auch hier wieder das Endziel der Betrachtung bildet. Zunächst werden die vorbereitenden, im vierten Texte einen so breiten Raum einnehmenden praktischen Übungen, von denen als die wesentlichsten (parallel mit 2,32—43) nur Askese, Studium und Gottergebenheit erwähnt werden, als *Kriyâyoga* zusammengefafst (2,1) und mit der Bemerkung abgefertigt, dafs sie sowohl zur Förderung des Samâdhi als zur Abschwächung der Kleça's (Plagen) dienlich seien (2,2).* Diese, ähnlich wie nach dem ersten Texte die fünf Vṛitti's, dem Cittam einwohnenden fünf Kleça's werden sodann (2,3—11) eingehend charakterisiert. Diese Kleça's, welche selbst wieder in der Avidyâ wurzeln (2,4), sind ihrerseits wieder die Wurzel der Werke und des Residuums, welches diese zurücklassen (2,12). Dieses Werkresiduum (*karmâçaya* = *saṃskârâḥ* = *vâsanâḥ*) wird durch Geburt und Lebensdauer, sowie durch Freuden und Leiden des folgenden Daseins gebüfst (2,12—14). Aber für den Einsichtigen ist alles Leben Leiden (2,15), das Leiden aber beruht, wie hier mit plötzlichem Übergleiten zur Sâñkhyalehre entwickelt wird, auf der Verstrickung (*saṃyoga*) von Prakṛiti und Purusha, welche 2,17—23 in nahem Anschlufs an die Sâñkhya-Kârikâ und mit einer dort noch nicht gezogenen Konsequenz (vgl. Sâñkhya-Kârikâ 66 *uparatâ anyâ* mit 2,22 *nashṭam apy, anashṭam*) entwickelt wird. Beide Anschauungen, die des Yoga von den Kleça's und des Sâñkhyam von dem Saṃyoga, treffen dann 2,24 in der Avidyâ als dem letzten Grund aller Gründe wieder zusammen, durch deren Aufhebung, wie hier in grofsen Zügen gezeigt wird, *Kaivalyam*

* Aus diesem Kriyâyoga hat sich später der *Haṭhayoga*, welcher das Hauptgewicht auf die äufsern Übungen legt, entwickelt (vgl. über denselben: Hermann Walter, Svâtmârâma's Haṭhayogapradîpikâ, München 1893).

erreicht wird (2,25), welches hier im Gegensatze zu 1,51 auch auf der höchsten Stufe *(prântabhûmau)* als ein intellektueller, nicht überintellektueller Zustand, als eine Prajñâ erscheint.

2,1. *tapaḥ-svâdhyâya-îçvarapraṇidhânâni kriyâ-yogaḥ.*
Askese, Vedastudium und Gottergebenheit bilden den Werk-Yoga.

2,2. *samâdhi-bhâvanâ-arthaḥ kleça-tanûkaraṇa-arthaç ca.*
Er (dieser Werk-Yoga) bezweckt Förderung des Samâdhi und bezweckt Abschwächung der Kleça's (Plagen).

2,3. *avidyâ-asmitâ-râga-dvesha-abhiniveshâḥ pañca kleçâḥ.*
Die fünf Kleça's sind: Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Hafs und Lebenshang.

2,4. *avidyâ kshetram uttareshâm, prasupta-tanu-vichinna-udârâṇâm.*
Das Nichtwissen *(avidyâ)* ist der Boden für die übrigen [vier], mögen sie nun schlummernd (latent), schwach, zwiespältig [unter einander] oder voll entwickelt sein.

2,5. *anitya-açuci-duḥkha-anâtmasu nitya-çuci-sukha-âtma-khyâtir avidyâ.*
Nichtwissen *(avidyâ)* ist die Auffassung des Nicht-Ewigen, Unreinen, Leidvollen und Nicht-Selbstes als ewig, rein, lustvoll und als das Selbst.

2,6. *dṛig-darçana-çaktyoṙ ekâtmatâ eva asmitâ.*
Egoismus *(asmitâ)* ist die Identifikation der Potenzen des Sehenden und des Sehens [des Purusha und des Innenorgans, bei welchem letztern Organ und Funktion nach Sâñkhya-Kârikâ 29: *svâlakshaṇyam vṛittis trayasya,* zusammenfallen].

2,7. *sukha-anuçayî râgaḥ.*
Auf Lust beruhend ist die Liebe.

2,8. *duḥkha-anuçayî dveshaḥ.*
Auf Schmerz beruhend ist der Hafs.*

* Vgl. Spinoza, Ethica III, 13 Scholion: *Amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae; et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea causae externae.*

2,9. *sva-rasa-vâhî vidusho 'pi tanu-anubandho 'bhiniveçaḥ.*

Die auch bei dem Weisen vorhandene, auf Selbstgeschmecktem [in einer frühern Geburt] beruhende (besser: vom Geschmack, Wohlgefallen an dem eigenen Selbst begleitete) Anhänglichkeit an den Leib ist der Lebenshang.

2,10. *te pratiprasava-heyâḥ sûkshmâḥ.*

Diese [Kleça's], soweit sie fein [latent, unbewufst] sind, müssen überwunden werden durch eine [asketische] Gegenanstrengung (*pratiprasava*, in anderm Sinne 4,33).

2,11. *dhyâna-heyâs tad-vrittayaḥ.*

Ihre Entwicklungen [zu groben, bewufsten Kleça's] müssen überwunden werden durch Meditation.

2,12. *kleça-mûlaḥ karma-âçayo, drishṭa-adrishṭa-janma-vedanîyaḥ.*

Die Kleça's sind die Wurzel des Werkrückstandes, welcher abzubüfsen ist in der sichtbaren [gegenwärtigen] oder unsichtbaren [zukünftigen] Geburt.

2,13. *sati mûle tad-vipâko jâty-âyur-bhogâḥ.*

Solange diese Wurzel besteht, erfolgen als sein [des Werkrückstandes] Heranreifen Geburt, Lebensdauer und Geniefsen (vgl. 4,8).

2,14. *te hlâda-paritâpa-phalâḥ, puṇya-apuṇya-hetutvât.*

Diese [nämlich Geburt, Lebensdauer und Geniefsen] bringen als Frucht Erquickung und Peinigung, je nachdem Gutes oder Böses ihre Ursache bildete.

2,15. *pariṇâma-tâpa-saṃskâra-duḥkhair guṇa-vritti-virodhâc ca sarvaṃ duḥkham eva vivekinaḥ.*

Wegen der Schmerzen, die aus der Unbeständigkeit [des Genusses], aus der Beängstigung [während des Geniefsens] und aus den [nachbleibenden und künftig abzubüfsenden] Charaktereindrücken entspringen, und weil die Funktionen der Guṇa's [z. B. Liebe und Hafs] sich gegenseitig bekämpfen (vgl. Sâṅkhya-Kârikâ 12), ist für den Weisen alles ein Leiden.

2,16. *heyaṃ duḥkham anâgatam.*

Das künftige Leiden ist das zu Vermeidende.

2,17. *drashṭṛi-dṛiçyayoḥ saṃyogo heya-hetuḥ.*

Die Ursache dieses zu Vermeidenden [des Leidens] ist die Verbindung von Seher und zu Sehendem (Purusha und Prakṛiti).

2,18. *prakâça-kriyâ-sthiti-çîlam bhûta-indriya-âtmakaṃ bhoga-apavarga-arthaṃ dṛiçyam.*

Dasjenige, welches als Charakter Erhellung [Sattvam], Betätigung [Rajas] und Starrheit [Tamas], als Bestandteile die Elemente und Organe und als Zweck den Genufs und die Erlösung hat, ist das zu Sehende.

2,19. *viçesha-aviçesha-liṅgamâtra-aliṅgâni guṇa-parvâṇi.*

Die Viçesha's [nach Vyâsa: die groben Elemente, Indriya's und Manas], die Aviçesha's [die Tanmâtra's und der Ahaṅkâra], das nur Erschliefsbare [die Buddhi] und das Unerschliefsbare [die nur durch Analogie, *sâmânyato drishṭam*, erkennbare Prakṛiti] sind die Gliederungen der Guṇa's.

2,20. *drashṭâ dṛiçi-mâtraḥ, çuddho 'pi pratyaya-anupaçyaḥ.*

Der Seher ist der, welcher blofses Sehen ist, und, obgleich er rein ist, die Vorstellungen [mittels der Buddhi, Sâṅkhya-Kârikâ 36] erschaut.

2,21. *tad-artha' eva dṛiçyasya âtmâ.*

Und dies ist der einzige Zweck, dem das Wesen des Sichtbaren [des Objektiven, der Prakṛiti] dient.

2,22. *kṛitârthaṃ prati nashṭam apy, anashṭaṃ, tad-anya-sarva-sâdhâraṇatvât.*

Demjenigen [Purusha] gegenüber, der seinen Zweck erreicht hat, ist sie [das Sichtbare, die Prakṛiti] vernichtet, und doch ist sie nicht vernichtet, weil sie allen von ihm verschiedenen [Purusha's] gemeinsam ist.

2,23. *sva-svâmi-çaktyoḥ sva-rûpa-upalabdhi-hetuḥ saṃyogaḥ.*

Die Ursache des Wahrnehmens der Wesenheit des Besessenen [der Prakṛiti] vermöge der Potenzen des

Besessenen und des Besitzers [der Prakṛiti und des Purusha] ist ihre Verbindung.

2,24. *tasya hetur avidyâ.*
Die Ursache dieser [Verbindung] ist das Nichtwissen.

2,25. *tad-abhâvât saṃyoga-abhâvo, hânam, tad dṛiçeḥ kaivalyam.*
Besteht dieses nicht mehr, so besteht auch die Verbindung nicht mehr, sondern ein Freisein [vom Leiden], und dieses ist die Isolation des Sehens [d. h. des Purusha].

2,26. *viveka-khyâtir aviplavâ hâna-upâyaḥ.*
Das Mittel dieses Freiseins ist die ungestörte Erkenntnis des Unterschiedes [zwischen Purusha und Prakṛiti].

2,27. *tasya saptadhâ prânta-bhûmau prajñâ.*
Die Erkenntnis dieses [Unterschiedes] auf der höchsten Stufe ist siebenfach [nämlich a) *kârya-vimukti*: 1. alles ist erkannt, 2. es bleibt nichts, was zu erkennen wäre, 3. die Kleça's sind überwunden, 4. der Viveka ist erreicht; b) *citta-vimukti*: 5. die Buddhi hat ihren Zweck erreicht, 6. die Guṇa's sind besiegt, 7. der Samâdhi ist vollendet].

## Vierter Text, 2,28—3,55.

Ein längerer Yogatext, der längste, wenn auch nicht wertvollste von allen, die den Bestand der Yoga-Sûtra's bilden, erstreckt sich von 2,28 in ununterbrochener Folge bis zum Schlusse des dritten Buches, und auch 4,1—6 kann noch als Nachtrag dazu betrachtet werden. Er behandelt die ganze Yogapraxis an der Hand der acht *Añga*'s, durch welche, wie das Eingangssûtram 2,28 erklärt, die Unreinheit vernichtet, die Erkenntnis entflammt und der erlösende *Viveka* erreicht wird. Nach Aufzählung der acht Añga's (2,29) werden zunächst *yama* (2,30—31) und *niyama* (2,32—34) charakterisiert. Weiter werden 2,35—39 die fünf Unterarten von *yama*, 2,40—45 ebenso die fünf Unterarten von *niyama* besprochen. Es folgt 2,46—48 als drittes Añgam *âsanam*, 2,49—53 *prâṇâyâma* und 2,54—55 *pratyâhâra*. Nach Besprechung dieser fünf niedern

oder, wie sie auch genannt werden, äufsern Glieder des Yoga geht das dritte Buch ohne jede Unterbrechung der Kontinuität zu den drei höhern oder innern Añga's über, welche als *dhâraṇâ* (3,1), *dhyânam* (3,2) und *samâdhi* (3,3) kurz charakterisiert und 3,4 unter der Benennung *saṃyama* zusammengefafst werden. Sie werden (3,7—8) im Vergleich mit den fünf ersten Gliedern das Innenglied (*antar-añgam*), im Vergleich mit dem aus 1,17—51 bekannten *nirvîja samâdhi* das Aufsenglied (*vahir-añgam*) genannt. Die Erhebung vom Saṃyama, welcher im allgemeinen dem *savîja samâdhi* des ersten Buches entspricht, zum *nirvîja samâdhi* und damit zum höchsten Gipfel des Yoga erfolgt durch drei *Pariṇâma*'s oder Umwandlungen, den *nirodha-pariṇâma*, welcher die Funktionen des Cittam unterdrückt (3,9—10), den *samâdhi-pariṇâma*, welcher zum *nirvîja-samâdhi* emporhebt (3,11), und den die Einheit beider bildenden *ekâgratâ-pariṇâma* (3,12), welcher das Endziel ist und 3,14 als *avyapadeçya*, „der Unaussprechliche", bezeichnet wird.

Zurückkehrend zum *saṃyama* entwickelt der Schlufs des Textes in längerer Ausführung (3,16—55) die *Vibhûti*'s oder Machtvollkommenheiten, welche aus Anwendung des *saṃyama* auf die verschiedenen Dinge und Verhältnisse entstehen: Wissen des Vergangenen und Zukünftigen (3,16), Verstehen der Stimmen aller Tiere (3,17), Erkenntnis der frühern Geburt (3,18), Kenntnis des Cittam anderer Menschen (3,19—20), Unsichtbarmachung (3,21), Kenntnis des Lebensendes (3,22), Kräfte (3,23), Elefantenstärke (3,24), Kenntnis von Subtilem, Verdecktem und Entferntem (3,25), Kenntnis des Weltalls (3,26), der Anordnung der Sterne (3,27), ihres Ganges (3,28), der Organisation des Leibes (3,29), Stillung von Hunger und Durst (3,30), Festigkeit (3,31), Schauen der Seligen (3,32), Erkenntnis des Cittam (3,34), des Purusha (3,35), übersinnliche Sinneswahrnehmungen (3,36), Eingehen in einen fremden Leib (3,38), unversehrtes Gehen durch Wasser, Schlamm und Dornen (3,39), Aufleuchten (3,40), himmlisches Gehör (3,41), Fliegen in der Luft (3,42), Vernichtung der Lichtverdunkelung (3,43), Beherrschung der Elemente (3,44), die acht Vollkommenheiten nebst Trefflichkeit und Unverletzlichkeit des Leibes (3,45—46), Beherrschung der Sinnesorgane, Gedankenschnelle,

Bestehen ohne Organe und Beherrschung der Prakṛiti (3,47—48), Allmacht und Allwissenheit (3,49), unterscheidende Erkenntnis (3,52—54) und Absolutheit (3,50 und 55). — Über 4,1—6 siehe weiter unten.

2,28.* *yoga-añga-anushṭhânâd açuddhi-kshaye jñâna-dîptir â viveka-khyâteḥ.*

Indem durch Betreiben der Glieder des Yoga die Unreinheit schwindet, entflammt sich das Wissen bis zur Erkenntnis des Unterschiedes [zwischen Prakṛiti und Purusha].

2,29. *yama-niyama-âsana-prâṇâyâma-pratyâhâra-dhâraṇâ-dhyâna-samâdhayo 'shṭâv añgâni.*

Zucht, Selbstzucht, Sitzen, Atemregelung, Einziehen [der Organe], Fesselung [des Cittam], Meditation und Versenkung sind die acht Glieder.

2,30. *ahiṃsâ-satya-asteya-brahmacarya-aparigrahâ yamâḥ.*

Nichtschädigung, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit und Besitzlosigkeit bilden die Zucht.

2,31. *ete jâti-deça-kâla-samaya-anavachinnâḥ sârvabhauma-mahâ-vratam.*

Diese, welche keine Ausnahme zulassen betreffend Kaste, Ort, Zeit und Umstände, bilden das für alle Stufen gültige grofse Gelübde.

2,32. *çauca-santosha-tapaḥ-svâdhyâya-îçvarapraṇidhânâni niyamâḥ.*

Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium und Gottergebenheit bilden die Selbstzucht.

2,33. *vitarka-bâdhane pratipaksha-bhâvanam.*

Wird das Zweifelhafte unterdrückt, so entsteht Bewufstwerdung des Gegenteils.

2,34. *vitarkâ, hiṃsâdayaḥ, kṛita-kârita-anumoditâ, lobha-krodha-moha-pûrvakâ, mṛidu-madhya-adhimâtrâ, duḥkha-ajñâna-ananta-phalâ. — iti pratipaksha-bhâvanam.*

Zweifelbehaftete Dinge, nämlich Schädigung usw., mag man sie getan, veranlafst oder [nur] gebilligt haben,

mag ihnen Begierde, Zorn oder Verblendung vorausgegangen sein, mögen sie leicht, mittelmäfsig oder übermäfsig sein, haben Leiden und Unwissenheit als unendliche Frucht, — darum die Bewufstwerdung des Gegenteils [erforderlich ist].

2,35. *ahiṃsâ-pratishṭhâyâṃ, tat-sannidhau vaira-tyâgaḥ.*

Beim Beharren in der Nichtschädigung erfolgt in seiner [des Beharrenden] Umgebung Verzicht auf Feindseligkeit.

2,36. *satya-pratishṭhâyâṃ, kriyâ-phala-âçrayatvam.*

Beim Beharren in der Wahrhaftigkeit erfolgt ein Antreten derselben Frucht wie die der Opferwerke.

2,37. *asteya-pratishṭhâyâṃ, sarva-ratna-upasthânam.*

Beim Beharren im Nichtstehlen erfolgt ein Sicheinstellen von allerlei Schätzen.

2,38. *brahmacarya-pratishṭhâyâṃ, vîrya-lâbhaḥ.*

Beim Beharren in der Keuschheit erfolgt Erlangung von Manneskraft.

2,39. *aparigraha-sthairye, janma-kathaṃtâ-sambodhaḥ.*

Bei Standhaftigkeit in der Besitzlosigkeit erfolgt Bewufstsein der Wie-heit der Geburten.

2,40. *çaucât sva-añga-jugupsâ, parair asaṃsargaḥ,*

Aus der Reinheit erfolgt Abscheu vor dem eigenen Leibe und Nichtberührung mit andern,

2,41. *kiñ ca? sattvaçuddhi-saumanasya-ekâgratâ-indriyajaya-âtmadarçanayogyatvâni ca.*

sowie auch Reinigung des Sattvam [von Rajas und Tamas; vgl. jedoch Chând. Up. 7,26,2: *âhâra-çuddhau sattva-çuddhiḥ*], Wohlgemutsein, Konzentration, Sinnezähmung und Geeignetsein für das Schauen des Âtman.

2,42. *santoshâd anuttamaḥ sukhalâbhaḥ.*

Aus der Genügsamkeit erfolgt unübertreffliche Lusterlangung.

2,43. *kâya-indriya-siddhir açuddhikshayât tapasaḥ.*
[Magische] Vollkommenheit von Leib und Sinnesorganen erfolgt, vermöge der Tilgung der Unreinheit, aus der Askese.

2,44. *svâdhyâyâd ishṭa-devatâ-samprayogaḥ.*
Aus dem Studium erfolgt Vereinigung mit der geliebten Gottheit.

2,45. *samâdhi-siddhir îçvarapraṇidhânât.*
Vollendung der Versenkung erfolgt aus der Gottergebenheit.

2,46. *tatrasthira-sukham âsanam,*
Hierbei sei das Sitzen fest und bequem,

2,47. *prayatnaçaithilya-ânantyasamâpattibhyâm.*
indem man die Spannung lockert und sich zum Unendlichen erhebt.

2,48. *tato dvandva-anabhighâtaḥ.*
Dann erfolgt Unbetroffensein von den Gegensätzen [wie Hitze und Kälte, Lust und Schmerz usw.].

2,49. *tasmin sati çvâsa-praçvâsayor gati-vichedaḥ prâṇâyâmaḥ.*
Nachdem dieses geschehen, folgt als Hemmung des Ganges von Einatmen und Ausatmen die Atemregulierung.

2,50. *sa tu vâhya-abhyantara-stambha-vṛittir deça-kâla-saṃkhyâbhiḥ paridṛishṭo dîrgha-sûkshmaḥ.*
Diese aber hat als Funktionen Aufsenrichtung (*= recaka*), Innenrichtung (*= pûraka*) und Festhaltung (*= kumbhaka*), geschieht wohlbedächtig nach Ort, Zeit und Zahl, und ist langgezogen und zart.

2,51. *vâhya-abhyantara-vishaya-âkshepî caturthaḥ.*
Mit einem äufsern oder innern Objekte sich befassend ist die vierte.*

* Die vierte Unterart der Atemregulierung besteht darin, dafs man nach Einatmen *(pûraka)*, Festhalten des Atems in der Brust *(kumbhaka)* und Ausatmen *(recaka)* eine Weile in dem Zustande der Entleertheit *(çûnyaka)*

2,52. *tataḥ kshîyate prakâça-âvaraṇam.*

Durch diese [vier Atemregulierungen] wird die Verdeckung des Lichtes beseitigt,

2,53. *dhâraṇâsu ca yogyatâ manasaḥ.*

und Geeignetheit des Manas für die Fesselungen bewirkt.

2,54. *sva-sva-vishaya-samprayoga-abhâve cittasya svarûpa-anukâra' iva indriyâṇâm pratyâhâraḥ.*

Wenn die Sinnesorgane, unter Aufhebung ihrer Verbindung mit den ihnen entsprechenden Objekten, gleichsam die Natur des Cittam nachahmen, so ist dies das Einziehen der Organe.

2,55. *tataḥ paramâ vaçyatâ indriyâṇâm.*

Daraus erfolgt eine vollkommene Unterwerfung der Sinnesorgane.

---

3,1. *deça-bandhaç cittasya dhâraṇâ.*

Die Bindung des Cittam an einen Ort ist die Fesselung.

3,2. *tatra pratyaya-ekatânatâ dhyânam.*

Dabei erfolgt als Richtung des Vorstellungsvermögens auf einen Punkt die Meditation.

3,3. *tad eva, artha-mâtra-nirbhâsam svarûpa-çûnyam iva, samâdhiḥ.*

Diese, wenn sie nur das Objekt widerspiegelt und gleichsam der eigenen Natur ledig ist, heifst Versenkung (vgl. 1,43).

3,4. *trayam ekatra saṃyamaḥ.*

[Die Fassung] der drei [Fesselung, Meditation und Versenkung] in eines ist die Allzucht.

---

beharrt, wie er einzutreten pflegt, wenn man in atemloser Spannung seine Aufmerksamkeit oder Kraftanstrengung auf ein Objekt, sei es ein äufseres oder inneres, richtet; vgl. Chând. Up. 1,3,5: „Aber auch was sonst noch für kraftanstrengende Tätigkeiten sind, wie das Reiben des Feuers, das Laufen um die Wette, das Spannen eines starken Bogens, die verrichtet man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen.“ Anders und von einander verschieden sind die Erklärungen der Kommentare.

3,5. *taj-jayât prajñâ-âlokaḥ.*

Durch Erwerbung dieser [Allzucht] erfolgt das Licht des Verstehens.

3,6. *tasya bhûmishu viniyogaḥ.*

Ihre [der Allzucht] Verwendung geschieht den Stufen (2,27) entsprechend (stufenweise).

3,7. *trayam antar-aṅgam pûrvebhyaḥ.*

Die drei [*dhâraṇâ, dhyânam, samâdhi*] sind Innenglieder im Vergleich mit den vorhergehenden [fünfen].

3,8. *tad api vahir-aṅgam nirvîjasya.*

Auch diese [drei] sind Aufsenglieder im Vergleich mit der keimlosen [Versenkung, 1,51].

3,9. *vyutthâna-nirodha-saṃskârayor abhibhava-prâdurbhâvau nirodha-kshaṇa-citta-anvayo nirodha-pariṇâmaḥ.*

Die Überwindung des Zustandes des Wachseins und das Zutagetreten des Zustandes der Unterdrückung bilden den das Cittam im Augenblicke der Unterdrückung betreffenden Unterdrückungsakt.

3,10. *tasya praçânta-vâhitâ saṃskârât.*

Für dieses [das Cittam] ergibt sich aus jenem Zustande [der Unterdrückung] ein beruhigtes Dahinfliefsen.

3,11. *sarvârthatâ-ekâgratayoḥ kshaya-udayau cittasya samâdhi-pariṇâmaḥ.*

Die Vernichtung der Vielgeschäftigkeit des Cittam und das Hervortreten seiner Konzentration ist der Versenkungsakt.

3,12. *çânta-uditau tulyapratyayau cittasya ekâgratâ-pariṇâmaḥ.*

Der beruhigte [Unterdrückungsakt] und der erhabene [Versenkungsakt] des Cittam, wenn sie gleichstark eintreten, bilden den Konzentrationsakt.

3,13. *etena bhûta-indriyeshu dharma-lakshaṇa-avasthâ-pariṇâmâ vyâkhyâtâḥ.*

Damit sind in bezug auf Elemente und Sinnesorgane die [durch die drei Akte bedingten] Umwandlungen ihrer Naturbeschaffenheiten, Merkmale und Zustände erklärt.

3,14. *tatra çânta-udita-avyapadeçya-dharma-anupâtî dharmî.*
Hierbei ist der Beschaffenheitsträger der beruhigten, der erhabenen und der unaussprechlichen Beschaffenheit entsprechend.

3,15. *krama-anyatvam pariṇâma-anyatve hetuḥ.*
Eine Abweichung in der Reihenfolge würde eine Abweichung von den Umwandlungsakten zur Folge haben.

---

3,16. *pariṇâma-traya-saṃyamâd atîta-anâgata-jñânam.*
Aus der durch die drei Umwandlungsakte [geläuterten] Allzucht erfolgt Wissen des Vergangenen und Zukünftigen.

3,17. *çabda-artha-pratyayânâm itara-itara-adhyâsât saṅkaras; tat-pravibhâga-saṃyamât sarvabhûta-ruta-jñânam.*
Indem man bei der Erkenntnis von Worten oder Begriffen eines auf ein anderes überträgt, entsteht eine Vermengung; indem man bei ihrer Unterscheidung die Allzucht anwendet, erfolgt das Verstehen der Stimmen aller Tiere.

3,18. *saṃskâra-sâkshâtkaraṇât pûrva-jâti-jñânam.*
Aus der Vergegenwärtigung der Saṃskâra's [der aus den Werken einer frühern Geburt resultierenden Charaktereindrücke] erfolgt Kenntnis der frühern Geburt.

3,19. *pratyayasya para-citta-jñânam.*
[Durch Anwendung der Allzucht] auf die Vorstellung [die einer von einem andern hat] erfolgt Kenntnis des Cittam des andern.

3,20. *na tat sa-âlambanaṃ, tasya avishayîbhûtatvât.*
Diese Kenntnis schliefst nicht ein dasjenige, worauf [als Objekt] das Cittam des andern sich bezieht, weil dieses nicht zum Gegenstand [der Allzucht] gemacht worden war.

3,21. *kâyarûpa-saṃyamât tad-grâhya-çakti-stambhe cakshuḥ-prakâça-asaṃyoge 'ntardhânam.*

Aus Anwendung der Allzucht auf die eigene Körperform erfolgt, vermöge der die Kraft ihn wahrzunehmen inhibierenden Diskontinuität zwischen Auge und Sichtbarkeit, Unsichtbarmachung [des Yogin].

3,22. *sa-upakramaṃ nirupakramañ ca karma; tat-saṃyamâd apara-anta-jñânam, arishṭebhyo vâ.*

Mag das Werk [einer frühern Geburt] angefangen haben* oder nicht angefangen haben [seine Frucht zu bringen], so erfolgt durch Anwendung der Allzucht auf dasselbe Kenntnis des letzten Endes [des Lebens], — oder auch durch Vorzeichen.

3,23. *maitry-âdishu balâni.*

[Durch ihre Anwendung] auf Freundschaft usw. [Mitleid, Freude und Nachsicht, 1,33] erfolgen [übermenschliche] Kräfte.

3,24. *baleshu hasti-bala-âdîni.*

Kräfte eines Elefanten usw. erfolgen [durch ihre Anwendung] auf dessen Kräfte.

3,25. *pravṛitty-âloka-nyâsât sûkshma-vyavahita-viprakṛishṭa-jñânam.*

Durch Anwendung [der Allzucht] auf das Anschauen der [1,35 beschriebenen] Tätigkeit erfolgt Kenntnis des Subtilen, Verborgenen und Entfernten.

3,26. *bhuvana-jñânaṃ sûrye saṃyamât.*

Kenntnis des Weltalls erfolgt durch Anwendung der Allzucht auf die Sonne.

---

* Das ganze Leben ist die Vergeltung für die Werke einer frühern Geburt; sind diese erschöpft, so mufs der Tod eintreten; sind sie noch nicht erschöpft, so kann er nicht eintreten. Der Yogin kennt nicht nur die schon vergoltenen *(sa-upakrama)*, sondern auch die noch nicht vergoltenen *(nirupakrama)* Werke der frühern Geburt und kann daher das Ende des Lebens voraus berechnen. Mit Bhoja hier an überlegte und unüberlegte Werke zu denken, ist kein Anlafs vorhanden.

3,27. *candre târâ-vyûha-jñânam.*

[Durch Anwendung] auf den Mond erfolgt Kenntnis der Anordnung der Sterne.

3,28. *dhruve tad-gati-jñânam.*

[Durch Anwendung] auf den Polarstern erfolgt Kenntnis ihres Ganges.

3,29. *nâbhi-cakre kâya-vyûha-jñânam.*

[Durch Anwendung] auf den Nabelkreis (das *maṇi-pûrakam*, Sechzig Upanishad's S. 675) erfolgt Kenntnis der Anordnung des Leibes.

3,30. *kaṇṭha-kûpe kshut-pipâsâ-nivṛittiḥ.*

[Durch Anwendung] auf die Kehlgrube erfolgt Stillung von Hunger und Durst.

3,31. *kûrma-nâḍyâṃ sthairyam.*

[Durch Anwendung] auf die Schildkrötenader (eine Arterie unter der Kehlgrube) erfolgt Festigkeit.

3,32. *mûrdha-jyotishi siddha-darçanam.*

[Durch Anwendung] auf das Kopflicht (die Brahman-öffnung) erfolgt Schauen der Siddha's (der Seligen).

3,33. *prâtibhâd vâ sarvam.*

Oder [durch Anwendung] der Allzucht auf die intuitive Erkenntnis *(pratibhâ)* erfolgt alles [bisher Verheifsene].

3,34. *hṛidaye citta-saṃvit.*

[Durch Anwendung] auf das Herz wird man sich des Cittam bewufst.

3,35. *sattva-purushayor atyanta-asaṃkîrṇayoḥ pratyaya-aviçesho bhogaḥ; parârtha-anya-svârtha-saṃyamât purusha-jñânam.*

Die Nichtunterscheidung der Vorstellungen des Sattvam (als Vertreters der Prakṛiti) und des Purusha, welche beide absolut verschieden sind, ist das Geniefsen [und Leiden]; — durch Anwendung der Allzucht auf das von fremdem Interesse [der Prakṛiti] verschiedene

eigene Interesse [des Purusha] erfolgt Erkenntnis des Purusha.

3,36. *tataḥ prâtibha-çrâvaṇa-vedanâ-âdarça-âsvâda-vârttâ jâyante.*
Daraus entstehen intuitive Wahrnehmungen von [übernatürlichem] Hören, Fühlen, Sehen und Schmecken.*

3,37. *te samâdhau upasargâ, vyutthâne siddhayaḥ.*
Diese sind bei der Versenkung Hemmnisse, [wenn auch] im wachen Zustande Vollkommenheiten.

3,38. *bandha-kâraṇa-çaithilyât pracâra-saṃvedanâc ca cittasya paraçarîra-âveçaḥ.*
Durch Lockerung der Ursache der Bindung und durch Kenntnis des Ganges erfolgt [vermöge der Allzucht] Eingang des Cittam in einen fremden Leib.

3,39. *udâna-jayâj jala-pañka-kaṇṭhaka-âdishu asañga' utkrântiç ca.*
Durch Überwindung des Aufhauches [durch Allzucht] erfolgt Nichthaften an Wasser, Schlamm, Dornen usw. und Herauskommen aus ihnen.

3,40. *samâna-jayât prajvalanam.*
Durch Überwindung des Allhauches [durch Allzucht] erfolgt Aufleuchten.

3,41. *çrotra-âkâçayoḥ sambandha-saṃyamâd divyaṃ çrotram.*
Durch Allzucht angewendet auf die Verbindung von Gehör und Äther erfolgt himmlisches Gehör.

3,42. *kâya-âkâçayoḥ sambandha-saṃyamâl laghu-tûla-samâpatteç ca âkâça-gamanam.*
Durch Anwendung der Allzucht auf die Verbindung von Leib und Luftraum und durch Werden wie leichte Baumwolle erfolgt Gehen im Luftraume.

3,43. *vahir akalpitâ vrittir mahâvidehâ; tataḥ prakâça-âvaraṇa-kshayaḥ.*
Der nicht mehr von aufsen beeinflufste Zustand heifst der Grofs-Körpererhabene; aus ihm [der durch Allzucht

* *vârttâ*, „Riechen", scheint von den Kommentaren nur aus dieser Stelle erschlossen zu sein.

erreicht wird] erfolgt Vernichtung der Lichtverdeckung.

3,44. *sthûla-svarûpa-sûkshma-anvaya-arthavattva-saṃyamâd bhûta-jayaḥ.*

Durch [Anwendung der] Allzucht auf Grobheit, Qualität, Feinheit, Abhängigkeit von den Guṇa's und Zweckbestimmtheit der fünf Elemente erfolgt Beherrschung der Elemente.

3,45. *tato 'ṇima-âdi-prâdurbhâvaḥ, kâya-sampat, tad-dharma-anabhighâtaç ca.*

Aus dieser folgt Hervortreten der Atomkleinheit usw. [*aṇiman*, Atomkleinheit; *mahiman*, Gröfse; *laghiman*, Leichtigkeit; *gariman*, Schwere; *prâpti*, Allberührung; *prâkâmyam*, Wunscherfüllung; *îçitvam*, Gottherrlichkeit, und *vaçitvam*, Herrschaft], Trefflichkeit des Leibes und Unverletzlichkeit seiner Eigenschaften.

3,46. *rûpa-lâvaṇya-bala-vajrasaṃhananatvâni kâya-sampat.*

[Bemerkung:] Die Trefflichkeit des Leibes besteht in Schönheit, Anmut, Kraft und diamantener Festigkeit.

3,47. *grahaṇa-svarûpa-asmitâ-anvaya-arthavattva-saṃyamâd indriya-jayaḥ.*

Durch [Anwendung der] Allzucht auf Perzeption, Qualität, Ichbewufstsein, Abhängigkeit [von den Guṇa's] und Zweckbestimmtheit [der Sinnesorgane] erfolgt Beherrschung der Sinnesorgane.

3,48. *tato manojavitvam vikaraṇa-bhâvaḥ pradhâna-jayaç ca.*

Aus ihr Gedankenschnelle, Bestehen auch ohne Organe und Beherrschung der Prakṛiti.

3,49. *sattva-purusha-anyatâ-khyâti-mâtrasya sarva-bhâva-adhishṭhâtṛitvaṃ sarvajñâtṛitvañ ca.*

Sobald man Klarheit gewonnen hat über die Verschiedenheit von Sattvam und Purusha, erfolgt Oberherrschaft über alles Sein und Allwissenheit.

3,50. *tad-vairâgyâd api dosha-vîja-kshaye kaivalyam.*

Aus dem Nichtmehrhängen auch an diesen erfolgt, indem der Same der Sünde zunichte geworden ist, Absolutheit.

3,51. *sthâny-upanimantrane sañga-smaya-akaraṇam, punar anishṭa-prasañgât.*

Wenn Hochstehende [nach den Kommentaren sind Götter gemeint] ihn verlocken, meide er Neigung und Hochmut, weil Unerwünschtes wieder sich daraus ergeben könnte.

3,52. *kshaṇa-tatkramayoḥ saṃyamâd vivekajaṃ jñânam.*

Durch [Anwendung der Allzucht] auf den Zeitmoment und seine Folge erfolgt aus Unterscheidung entspringende Erkenntnis.

3,53. *jâti-lakshaṇa-deçair anyatâ-anavachedât tulyayos tataḥ pratipattiḥ.*

Aus dieser erfolgt Erlangung [der Fähigkeit zu unterscheiden] zwischen zwei so gleichen Dingen, dafs sich ihre Verschiedenheit nach Art, Merkmalen und Ort nicht klar bestimmen läfst.

3,54. *târakaṃ, sarvavishayaṃ, sarvathâvishayam akramañ ca, iti vivekajaṃ jñânam.*

[Anmerkung zu 3,52]: Rettend, alles befassend, es in jeder Hinsicht befassend und ohne Zwischenstufen, so ist die aus Unterscheidung entspringende Erkenntnis.

3,55. *sattva-purushayoḥ çuddhi-sâmye kaivalyam.*

Nachdem Sattvam und Purusha gleicherweise geklärt sind, erfolgt Absolutheit.

---

**Das vierte Buch der Yoga-Sûtra**'s ist allem Anscheine nach ein späterer Anhang (4,27 weist unverkennbar auf 2,10—11 zurück), welcher sich aus vier mit einander nicht zusammenhängenden, aber für den Ausbau des Systems nicht unwichtigen Nachträgen zusammensetzt. Der erste (4,1—6) beschäftigt sich im Anschlufs an das dritte Buch noch mit den

übernatürlichen Kräften des Yogin, der zweite (4,7—13) behandelt das Verhältnis zwischen *karman* und *vâsanâ*'s, der dritte (4,14—23) die Beziehungen des *Cittam* einerseits zum *vastu* (dem äufsern Objekt), andererseits zum *Purusha*, der vierte den Abschlufs des ganzen Werkes bildende Teil bietet (4,24—33) eine schöne Schilderung des *kaivalyam*, des Zustandes der Erlösung.

## Erster Nachtragteil, 4,1—6.

Im Anschlufs an das dritte Buch wird nach Durchmusterung der fünf Gründe, welche zu übernatürlicher Vollkommenheit führen können (4,1, vgl. das analoge Verfahren Sâñkhya-Kârikâ 7), die besondere Zauberkraft des Yogin besprochen, sich zu vervielfältigen, d. h. eine andere Körperlichkeit (*jâti*, nach Bhoja eine andere Kaste) neben der seinen anzunehmen. Diese andere Verkörperung entspringt aus der Überfülle seiner Natur (4,2), nicht aber aus den hier wie Sâñkhya-Kârikâ 42 *nimittam* genannten Verdiensten in einem frühern Dasein, wenn auch diese mitbehilflich sein können, wie die Bewässerung beim Wachstum der Pflanzen (4,3). Die dabei vom Yogin geschaffenen Citta's entspringen aus seiner eigenen Ichheit (4,4), es ist das eine Cittam des Yogin, welches die verschiedenen Körper beseelt und zu mannigfachen Handlungen antreibt (4,5), auch hinterlassen diese durch Meditation (4,6 *dhyanâm* = 4,1 *samâdhi*) geschaffenen Körper kein durch eine abermalige Geburt zu büfsendes Residuum ihrer Werke (4,6).

4,1 *janma-oshadhi-mantra-tapaḥ-samâdhijâḥ siddhayaḥ.*

Die übernatürlichen Vollkommenheiten können beruhen auf Angeborensein, Heilkräutern, Zaubersprüchen, Askese und Versenkung. [Das letzte ist der Fall beim Yogin.]

4,2. *jâty-antara-pariṇâmaḥ prakṛity-âpûrât.*

Dabei entspringt seine Umwandlung in eine andere Geburt [möglicherweise: in eine andere Kaste] aus einer Überfülle seiner eigenen Natur.

4,3. *nimittam aprayojakam prakritînâm, varana-bhedas tu tatah, kshetrikavat.*

Hingegen sind für die [schöpferisch sich betätigenden] Naturen [der Yogin's] ihr *nimittam* (ihre Werke in einem frühern Dasein) nicht das Bewirkende, doch kann es mitbehilflich sein zur Durchbrechung der Hindernisse, wie bei dem [das Feld bewässernden] Bauer.

4,4. *nirmâna-cittâny asmitâ-mâtrât.*

Die [von dem Yogin bei Vervielfältigung seines Leibes] geschaffenen Citta's entspringen nur aus seiner Ichwesenheit.

4,5. *pravritti-bhede prayojakam cittam ekam anekeshâm.*

Bei Verschiedenheit der Funktionen [dieser verschiedenen Leiber] ist das antreibende Cittam der vielen das eine [ursprüngliche Cittam].

4,6. *tatra dhyânajam anâçayam.*

Hierbei ist das durch Meditation geschaffene [Cittam] ohne Werkresidua.

## Zweiter Nachtragteil, 4,7—13: Karman und Vâsanâ's.

Die Werke des Yogin sind weder gut noch böse, die der übrigen Menschen sind dreifach, gut, böse und aus beidem gemischt (4,7). Nur diejenigen Werkresidua kommen im neuen Lebenslaufe zur Manifestation, welche der Heranreifung der Werke in der frühern Geburt entsprechen (4,8). Der Zusammenhang der Werke in einem frühern und der Vergeltung im gegenwärtigen Dasein ist dadurch gesichert, dafs die Werkresiduen in dem neuen Dasein als eine Art unbewufster Rückerinnerung bestehen und sich betätigen (4,9). Die Kette der Werke und ihrer Residua, wie sie einander bedingen, reicht ins Unendliche zurück, weil die *âçis* (die Begierde, der Wille zum Leben), auf dem beide beruhen, von Ewigkeit her besteht (4,10). Die Werkresidua setzen sich aus vier Faktoren zusammen; sie sind: die *âçis* als der eigentliche Grund, das Werk als ihre Frucht, der Täter als das Substrat und die Objekte, auf welche sich die Handlungen beziehen;

nur wo diese vier Faktoren zusammenwirken, kommen die Saṃskâra's zustande (4,11). Im Gegensatze zu den mit jedem neuen Lebenslaufe wechselnden Residuen besteht der Träger dieser Residua, das Cittam, in Vergangenheit und Zukunft unverändert vermöge seiner eigenen Natur, und nur seine Äufserungen schlagen mannigfaltige Wege ein (4,12). Diese Äufserungen sind, ebenso wie die Guṇa's, aus denen sie gebildet sind, teils entfaltet und teils verborgen (4,13).

4,7. *karma açukla-akṛishṇam yoginas, trividham itareshâm.*

Das Werk des Yogin ist nicht weifs und nicht schwarz [jenseits von Gut und Böse], das der andern ist dreifach [weifs, schwarz und gemischt].

4,8. *tatas tad-vipâka-anuguṇânâm eva abhivyaktir vâsanânâm.*

Aus diesen [guten, bösen und gemischten Werken] geht nur eine solche Manifestation der Werkresiduen [im neuen Dasein] hervor, wie sie der Heranreifung jener [Werke in einer frühern Geburt] entspricht.

4,9. *jâti-deça-kâla-vyavahitânâm apy ânantaryaṃ smṛiti-saṃskârayor ekarûpatvât.*

Obwohl [die Werke und ihre Residua] durch Geburt, Raum und Zeit von einander getrennt sind, so besteht doch zwischen ihnen Kontinuität, weil die Residua [aus einem frühern Leben] identisch sind mit der [im gegenwärtigen Leben den Handlungen zugrunde liegenden, unbewufsten] Rückerinnerung.

4,10. *tâsâm anâditvam âçisho nityatvât.*

Diese [Residua der Werke] sind anfanglos, weil der [in ihnen sich bekundende] Wille von Ewigkeit her ist.

4,11. *hetu-phala-âçraya-âlambanaiḥ saṅgṛihîtatvâd, eshâm abhâve tad-abhâvaḥ.*

Weil die Werkresidua sich zusammensetzen aus der Grundursache (dem Willen), ihrer Frucht (den Werken), ihrem Substrat (der Person) und ihrer Unterlage (den Objekten), so kommen, wo diese [vier Faktoren] fehlen, auch sie [die Werkresidua] in Wegfall.

4,12. *atîta-anâgatam svarûpato 'sty, adhva-bhedâd dharmâṇâm.*

Als vergangen und zukünftig besteht [das Cittam] seiner Natur nach [unverändert], und nur seine Äufserungen schlagen [je nach dem Lebenslaufe] verschiedene Wege ein.

4,13. *te vyakta-sûkshmâ guṇa-âtmânaḥ.*

Diese [Äufserungen] sind teils offenbar, teils latent, da sie aus den [das Cittam und seine Äufserungen bedingenden und gleichfalls teils offenbaren, teils latenten drei] Guṇa's entspringen.

## Dritter Nachtragteil, 4,14—23: Vastu, Cittam und Purusha.

Der Gedankengang dieses, von den Kommentaren mehrfach in widersprechender und unannehmbarer Weise erklärten Abschnitts scheint folgender zu sein.

Die Aufsenwelt ist real, weil sie dieselben Eindrücke in den verschiedenen Subjekten veranlafst (4,14). Das Objekt ist für alle dasselbe, aber die Subjekte sind verschieden, daher die Abweichungen in den Anschauungen (4,15). [Ein nur bei Vyâsa folgendes, bei Bhoja fehlendes Sûtram scheint eine Polemik gegen den Idealismus des Vedânta zu enthalten.] Erkannt wird ein Objekt nur so weit, als das Cittam von ihm gefärbt wird (4,16). Doch würde Erkenntnis der abwechselnden Eindrücke unmöglich sein, stünde nicht hinter dem Cittam als das eigentliche Subjekt des Erkennens der Purusha (4,17). Das Cittam ist nicht das Subjekt des Erkennens, sondern selbst Objekt (4,18); da es dieses ist, so kann es nicht gleichzeitig erkennendes Subjekt sein. Noch weniger kann es ein fremdes Cittam zum Objekte haben, die Buddhi einer fremden Buddhi sein, weil es dann auch deren ganzen Inhalt kennen müfste, auch eine Vermengung der Erinnerungen die Folge sein würde (4,20). Nein! es ist nur der unwandelbare Purusha, welcher in die Gestalt seines Cittam eingeht und dadurch seiner eigenen Buddhi sich bewufst wird (4,21). Das Cittam, in dieser Weise vom Purusha und vom Objekte überfärbt, ist imstande, alles zu erkennen (4,22). Es ist mit

unzähligen *vâsanâ*'s, aus einem frühern Dasein herrührenden Eindrücken, angefüllt und doch nicht um seiner selbst willen, sondern um des Purusha willen da, weil sein Wirken das eines Aggregates ist (4,23), ein solches aber (vgl. Sâñkhya-Kârikâ 17 *saṃghâta-parârthatvât*) nur um eines andern willen besteht.

4,14. *pariṇâma-ekatvâd vastu-tattvam.*

Aus der Einheit der Umwandlungen [welche die verschiedenen erkennenden Subjekte erfahren] ist zu schliefsen auf die Realität der objektiven Welt.

4,15. *vastu-sâmye citta-bhedât tayor viviktaḥ panthâḥ.*

Weil bei Identität des Objektiven die Citta's [in den verschiedenen Subjekten] verschieden sind, schlagen beide verschiedene Wege ein [kann die Anschauung desselben Objektes eine verschiedene sein].*

4,16. *tad-uparâga-apekshitvâc cittasya vastu jñâta-ajñâtam.*

Weil das Cittam von dem Objekte erst überfärbt werden mufs, ist das Objekt bekannt oder nicht bekannt.

4,17. *sadâ jñâtâç citta-vṛittayas, tat-prabhoḥ purushasya apariṇâmât.*

Die Funktionen des Cittam werden jederzeit erkannt, weil sein Gebieter, der Purusha, unwandelbar besteht.

4,18. *na tat sva-âbhâsam, dṛiçyatvât.*

Das Cittam ist nicht selbst Licht, weil es nur Objekt ist.

4,19. *ekasamaye ca ubhaya-anavadhâraṇam.*

Auch läfst sich nicht behaupten, dafs es gleichzeitig beides [Subjekt und Objekt] sein könne.

---

* Hier folgt bei Vyâsa das bei Bhoja fehlende Sûtram, welches eine Polemik gegen die Vedântalehre von der Idealität der Aufsenwelt enthält: *na ca ekacitta-tantram vastu, tad apramâṇakam, tadâ kiṃ syât,* „Auch ist das Objekt nicht allein vom Bewufstsein abhängig, weil dies unbeweisbar ist; und was würde die Folge sein?“ — Wir behalten im folgenden die Zählung des Bhoja bei.

4,20. *citta-antara-driçye, buddhi-buddher, atiprasaṅgaḥ smṛiti-saṅkaraç ca.*

Könnte ein fremdes Cittam Objekt [des eigenen Cittam] werden, so würde es eine Buddhi der Buddhi geben, woraus zuviel folgen würde [man müfste dann auch den Inhalt der fremden Buddhi kennen], auch würde eine Vermengung der beiderseitigen Erinnerungen die Folge sein.

4,21. *citer apratisaṅkramâyâs tad-âkâra-âpattau sva-buddhi-saṃvedanam.*

Indem der unwandelbare Purusha in die Gestalt seines Cittam eingeht, gelangt er zum Bewufstsein seiner eigenen Buddhi.

4,22. *drashṭṛi-driçya-uparaktaṃ cittam sarva-artham.*

Überfärbt von dem Purusha und dem Objekte, wird das Cittam fähig, alle Zwecke zu vollbringen.

4,23. *tad asaṅkhyeya-vâsanâbhiç citram api, parârtham, saṃhatya-kâritvât.*

Obgleich das Cittam mit unzähligen Eindrücken erfüllt ist, dient es doch nur einem fremden Zwecke, weil es als ein Aggregat wirkt.

## Vierter Nachtragteil, 4,24—33: Das Kaivalyam.

Nachdem der Unterschied zwischen Purusha und Prakṛiti erkannt worden ist, schwindet der Wahn, als sei das Cittam das Selbst (4,24), und das Cittam fliefst vom Purusha herunter wie von einem Bergabhange (4,25). Freilich stellen sich in den Intervallen der Versenkung wieder fremdartige Vorstellungen ein als Wirkung der noch bestehenden Residua, aber auch sie sowie die Kleça's müssen abgestreift werden (4,26—27). Dann gibt man sein Geld ohne Zinsen hin, dann wird man zu einer überallhin Segen spendenden Wolke von Tugenden (4,28). Die Kleça's und die auf ihnen beruhenden Werke sind vernichtet (4,29), alle Hüllen und Flecken sind beseitigt, die Erkenntnis umfafst das Unendliche, und was sonst noch erkannt werden könnte, ist bedeutungslos (4,30). Dann haben

die Guṇa's das Ende ihrer Umwandlungen erreicht (4,31), und im Ewigen stehend, schaut man auf den ganzen Kreislauf der Zeit herab (4,32). Die Guṇa's strömen von dem seinen Zweck erreicht habenden Purusha herab, er aber verharrt als reines Denken in seiner eigenen Wesenheit, — das ist *kaivalyam*, die Absolutheit (4,33).

4,24. *viçesha-darçina' âtma-bhâva-bhâvanâ-nivṛittiḥ.*

Für den, welcher die Verschiedenheit [des Purusha vom Cittam] erkennt, schwindet der Wahn, dafs es [das Cittam] der Âtman sei.

4,25. *tadâ viveka-nimnaṃ kaivalya-prâgbhâraṃ cittam.*

Dann wird das Cittam, durch diese Unterscheidung in Flufs gebracht, den Bergabhang der Erlösung hinabströmen.

4,26. *tac-chidreshu pratyaya-antarâṇi saṃskârebhyaḥ.*

Während der Unterbrechungen dieser [Tätigkeit des Unterscheidens] entstehen anderartige Vorstellungen aus den rückständigen Eindrücken.

4,27. *hânam eshâṃ kleçavad uktam.*

Die Überwindung derselben sowie die der Plagen ist (2,10—11) besprochen worden.

4,28. *prasañkhyâne apy akusîdasya sarvathâ viveka-khyâter dharma-meghaḥ samâdhiḥ.*

Für ihn, der auch bei Anlegung [seines Kapitals] keine Interessen erwartet, wird, da auf alle Weise die Unterscheidung aufleuchtet, der Samâdhi zu einer [Wohltaten herabregnenden] Wolke von Tugenden.

4,29. *tataḥ kleça-karma-nivṛittiḥ.*

Dann werden Plagen und Werke zunichte.

4,30. *tadâ sarva-âvaraṇa-mala-apetasya jñânasya ânantyâj jñeyam alpam.*

Dann ist, wegen der Unendlichkeit seines von allen Hindernissen und Flecken befreiten Wissens, alles sonst zu Erkennende ohne Bedeutung.

4,31. *tataḥ krita-arthânâm pariṇâma-krama-samâptir guṇânâm.*
Darauf erfolgt der Abschlufs der Reihe der Veränderungen der Guṇa's, da sie ihren Zweck erreicht haben.

4,32. *kshaṇa-pratiyogî pariṇâma-aparânta-nirgrâhyaḥ kramaḥ.*
Als Gegenteil des Augenblicks wird dann die ganze Zeitreihe am letzten Ende der Veränderungen erfafst (vgl. Bṛih. Up. 4,4,16).

4,33. *purusha-artha-çûnyânâṃ guṇânâṃ pratiprasaraḥ kaivalyaṃ, svarûpa-pratishṭhâ vâ citi-çaktir, iti.*
Die Rückströmung der von den Zwecken des Purusha freien Guṇa's ist die Absolutheit, oder auch sie ist die in ihrer eigenen Natur verharrende Kraft des Geistes.

## Das Yogasystem nach den Yoga-Sûtra's des Patañjali.

### 1. Allgemeine Übersicht und Grundbegriffe.

1. Metaphysik. Der Yoga geht, ebenso wie das Sâñkhyam, aus von der Tatsache des Leidens (2,15: *sarvaṃ duḥkham eva vivekinaḥ*). Das Leiden entspringt (2,17) aus der Verbindung *(saṃyoga)* des Purusha *(drashṭri)* mit der Prakṛiti *(dṛiçyam)*, welche letztere aus den drei Guṇa's besteht (2,18—19. 4,31. 33). Der letzte Grund dieses *saṃyoga* ist die *Avidyâ* (2,24). Sie wird aufgehoben durch den *Viveka*, die Unterscheidung zwischen Purusha und Prakṛiti (2,26). Das Resultat ist *Kaivalyam*, die Absolutheit (4.33).

2. Psychologie. Die Prakṛiti befafst die äufsere Natur (*vastu*, 4,14) und den psychischen Apparat, das *Cittam*. Letzteres wird nirgendwo bestimmt definiert; gelegentlich erscheint es synonym mit *Buddhi* (4,20) oder mit *Manas* (2,53. verglichen mit 3,1), umfafst beide und entspricht im wesentlichen dem, was im Sâñkhyasystem das *Liñgam* heifst. Das Cittam hat a) intellektuelle Funktionen, die fünf *Vṛitti's* (*pramâṇam, viparyaya, vikalpa, nidrâ, smṛiti*, 1,6), b) moralische

Gebrechen, die fünf *Kleça*'s, wörtlich „Plagen" (*avidyâ, asmitâ, râga, dvesha, abhiniveça*, 2,3). Ihr letzter Grund ist *Avidyâ*, das Nichtwissen, in welchem die vier übrigen wurzeln (2,4). — Um *Kaivalyam* zu erlangen, müssen die fünf *Vritti*'s durch Übung und Entsagung unterdrückt (1,2. 12) und die fünf *Kleça*'s durch Werk-Yoga (2,1) abgeschwächt (2,2) und durch asketische Gegenanstrengung und Meditation überwunden werden (2,10—11), bis zu ihrer völligen Vernichtung (4,29). — Aufser den *Vritti*'s, welche die intellektuelle, und den *Kleça*'s, welche die moralische Beschaffenheit des Cittam bedingen, ist dasselbe c) noch erfüllt *(citram)* von den Werkresiduen (*vâsanâ*'s = *saṃskâra*'s = *karmâçaya* = *smriti*, 4,9), angeborenen Charaktereindrücken, welche bedingt sind durch die Werke einer frühern Geburt und wiederum die Schicksale der nächstfolgenden Geburt bedingen. Alle Werke und Residuen wurzeln in den Kleça's als ihrem letzten Grunde (2,12). — Die Kette von Werken und Werkresiduen ist anfanglos, weil die *âçis*, „der Wille", d. h. wohl das Haften an den Kleça's, von Ewigkeit her besteht (4,10).

3. Praktische Philosophie. Der *Viveka* und durch ihn das *Kaivalyam* wird erreicht durch den *Yoga*, welcher die *Vritti*'s des Cittam unterdrückt, die Unreinheit *(açuddhi)*, d. h. die Kleça's und Saṃskâra's, vernichtet (4,29) und die Erkenntnis aufleuchten macht (2,28). — Der Yoga hat acht Glieder *(aṅga's)*, welche in stufenweiser Steigerung zur Vollendung führen. Die fünf ersten *(yama, niyama, âsanam, prâṇâyâma, pratyâhâra)* sind die Aufsenglieder; die drei letzten *(dhâraṇâ, dhyânam* und *samâdhi)* sind die Innenglieder, machen aber in ihrer Zusammenfassung als *saṃyama* erst den *savîja-samâdhi*, den noch die Keime der Kleça's, Saṃskâra's und Vritti's in sich tragenden, keimhaften *(savîja)* Samâdhi aus, welcher sich zum höchsten, keimlosen *(nirvîja)* Samâdhi verhält, wie das Äufsere zum Innern (3,8). Der Übergang zu ihm wird bewirkt durch drei Umwandlungsakte, den Unterdrückungsakt *(nirodha-pariṇâma)*, den Versenkungsakt *(samâdhi-pariṇâma)* und den Konzentrationsakt *(ekâgratâ-pariṇâma)*, welche aus den drei Gliedern des Saṃyama *(dhâraṇâ, dhyânam, samâdhi)* als ihre Wirkungen hervorgehen. — Durch

Anwendung des Saṃyama auf die Verhältnisse der äufsern und innern Natur entstehen die *Vibhûti*'s oder übernatürlichen Kräfte (3,16—4,6). — Parallel mit dieser im dritten Buche geschilderten Erhebung zum *nirvîja-samâdhi* mittels der drei Umwandlungsakte läuft die Darstellung im ersten Buche, nach welcher durch die Vorstufe des *cittaprasâdanam* die Erhebung *(samâpatti)* zum *savîja-samâdhi* und von diesem weiter zum keimlosen *(nirvîja)* Samâdhi als der höchsten Yogabetätigung führt, durch deren wiederholtes Üben nach und nach die völlige Befreiung des Purusha vom Cittam mit seinem ganzen Inhalte an Kleça's, Saṃskâra's und Vṛitti's und damit das Kaivalyam sich vollendet.

## 2. Die Metaphysik des Yogasystems.

Der Gottesbegriff des Yoga.

§ 1. Wenn ein philosophisches System den Begriff eines persönlichen Gottes aufstellt, so sollte man erwarten, dafs dieser Begriff, sei es als Urgrund der Welt oder als höchstes Ziel aller Bestrebungen in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung treten müfste. Diese Erwartung bestätigt sich beim Yogasystem in keiner Weise. Es nimmt aus der Volksreligion den Begriff des *Îçvara*, des persönlichen Gottes, auf, ohne von ihm einen irgendwie den Zusammenhang des Systems berührenden Gebrauch zu machen. Gott wird weder herangezogen, um den Ursprung von Purusha und Prakṛiti oder das Verhängnis ihrer Verstrickung in einander zu erklären, noch auch um das als höchstes Ziel vorschwebende *kaivalyam*, die Erlösung, als einen Eingang zu ihm, eine Einswerdung mit ihm hinzustellen. Es ist hier ähnlich wie im Systeme des Epikur; wie in diesem die Götter, so greift im Yoga der Îçvara nicht im mindesten in das Weltleben oder die Schicksale der Seele ein. Aber wie Epikur die Götter, obgleich sie völlig isoliert von dem Welttreiben in den Intermundien wohnen, als Ideale der Glückseligkeit nicht entbehren wollte, so wird im Yoga die Hingebung an Gott, *îçvara-praṇidhânam*, an den wenigen Stellen, wo von ihr und damit von Gott überhaupt die Rede ist, als eines der verschiedenen Mittel empfohlen, um die Yogameditation zu befördern. Diese Hingebung

an Gott ist nach 1,23 eine der dem Yoga dienlichen Vorübungen; nach 2,1—2 wird sie neben Askese und Vedastudium zu dem die Abschwächung der Kleça's und die Förderung des Samâdhi bezweckenden Werkyoga gerechnet; nach 2,32 erscheint sie wiederum neben Reinheit, Genügsamkeit, Askese und Studium als ein Teil der das zweite Glied der Yogapraxis ausmachenden Selbstzucht *(niyama)* und wird in Zusammenhang damit 2,45 als dem Gelingen des Yoga förderlich empfohlen. Die einzige Stelle, welche sich näher über den Gottesbegriff ausspricht, ist die erstgenannte, 1,23—28. Sie definiert 1,24 den Îçvara als einen blofsen *primus inter pares*, „einen besondern Purusha, welcher [im Gegensatz zu allen andern Purusha's] nicht berührt wird von den Plagen, Werken, Werkfrüchten und Werkresiduen". Er ist nach 1,26 zeitlos und daher Lehrer der Vorfahren im Veda gewesen; sein Symbol ist der heilige Laut *Om* (1,27), dessen Murmeln und Überdenken daher für die Zwecke des Yoga förderlich ist (1,28). Von besonderm Interesse ist der Beweis für das Dasein Gottes in 1,25: *tatra niratiçayam sârvajñya-vîjam*, „in ihm ist der Same der Allwissenheit ins Unüberbietbare gesteigert", d. h. der Intellekt, wie er jedem erkennenden Wesen, jedem Purusha einwohnt, ist ein auf Allwissenheit angelegtes Prinzip; unser Bewufstsein umspannt das All, den unendlichen Raum, die unendliche Zeit, den anfang- und endlosen Kausalzusammenhang der Dinge, nur dafs bei uns diese allbefassende Erkenntnis nur potentiell vorhanden und auf den Kreis des Erfahrbaren eingeschränkt ist. Diese Einschränkung setzt das Uneingeschränkte, den Inbegriff alles Wissens, und dieser wiederum einen Träger der Allwissenheit, den Îçvara, als denjenigen Purusha voraus, in welchem die bei uns nur potentielle Allwissenheit von Ewigkeit her eine aktuelle ist. Diese aktuelle Allwissenheit Gottes wird auch von Menschen durch die Vollendung des Yoga erlangt; „dann ist, wegen der Unendlichkeit seines von allen Hindernissen und Flecken befreiten Wissens, alles sonst zu Erkennende ohne Bedeutung" (4,30), dann ist er, wie es 4,32 heifst, am letzten Ende der Veränderungen angelangt, lebt nicht, wie alle andern, in dem jedesmaligen Zeitmomente, sondern schaut, im Ewigen stehend,

die ganze, unendliche Zeitreihe zu seinen Füfsen unter sich. — Schwebt somit die Vorstellung des Îçvara dem Yogin als ein auch von ihm erreichbares und zu erreichendes Ideal vor, dessen Meditation die Zwecke des Yoga befördert, ohne dafs der Îçvara selbst zu deren Erreichung irgendwie mitbehilflich wäre, so haben die *deva*'s, die altvedischen Götter, für den Yoga noch weniger Bedeutung, denn es will wenig sagen, wenn 2,44 unter andern Vorübungen das Vedastudium als eine (vorübergehende) Vereinigung mit der Gottheit, an welche sich der zum Studium gewählte Hymnus richtet, empfohlen wird; und 3,51 wird sogar, wenn wir die Hochstehenden (*sthânin*) mit den Kommentaren von den Göttern verstehen dürfen, vor diesen gewarnt, sofern sie durch ihren Beifall im Yogin Neigung und Hochmut erwecken und dadurch die Erreichung des höchsten Zieles nur beeinträchtigen können.

Realität der Welt.

§ 2. Der Yoga hat es seiner Natur nach mit innern Vorgängen zu tun, daher wir, abgesehen von den später zu besprechenden phantastischen Ausführungen über die durch den Yoga zu erreichenden übernatürlichen Vollkommenheiten, wenig Aufschlüsse über die Natur der Aufsenwelt erhalten Sie heifst im Gegensatze zum Purusha und zum Cittam in dem ihr Verhältnis zu beiden erörternden Abschnitte 4,14 fg. *vastu*, „das Objekt", welches nach 4,16 erkannt wird oder unerkannt bleibt, je nachdem das Cittam von ihm überfärbt wird oder nicht. Die Realität der objektiven Welt ist in keiner Weise von Purusha oder Cittam abhängig oder durch ihre Mitwirkung bedingt; sie folgt, wenn wir das Sûtram 4,14 richtig erklären, daraus, dafs die objektive Welt in allen erkennenden Subjekten dieselben Modifikationen, d. h. dieselben Eindrücke veranlafst: *pariṇâma-ekatvâd vastu-tattvam*, „Aus der Einheit der Umwandlungen [welche die verschiedenen erkennenden Subjekte erfahren] ist zu schliefsen auf die Realität der objektiven Welt." Wenn gleichwohl der Eindruck desselben Objektes in verschiedenen Subjekten ein verschiedener ist, wenn z. B., wie wir dies erklären dürfen, dieselbe Frucht in dem einen einen süfsen, in dem andern einen bittern Geschmack hinterläfst, so erklärt sich dies nach 4,15 lediglich aus der Verschiedenheit der erkennenden Subjekte (*citta-*

*bhedât* 4,15). An dieser Stelle findet sich ein bei Bhoja, dessen Zählung wir folgen, fehlendes und nur bei Vyâsa 4,16 erhaltenes Sûtram, welches sich polemisch gegen den Idealismus des Vedânta wendet: *na ca ekacitta-tantraṃ vastu*, „auch darf man nicht behaupten, daſs die objektive Welt nur vom Bewuſstsein abhänge", *tad apramâṇakam*, „denn dafür läſst sich kein Beweis erbringen", *tadâ kiṃ syât!* „und was würde die Folge davon sein!" Der Vedântist könnte freilich antworten, daſs ihm tatsächlich nur das Bewuſstsein und dessen Inhalt gegeben ist, daſs es somit vielmehr dem Gegner obliegt, wenn er eine Welt auſserhalb des Bewuſstseins behauptet, den Beweis dafür zu erbringen, und daſs wir, solange wir auf dem Boden des tatsächlich Gegebenen stehen, keine daraus sich ergebenden Folgerungen zu fürchten brauchen. Übrigens ist dieses Sûtram nicht nur durch sein Fehlen bei Bhoja, sondern auch seiner Form nach verdächtig, wie auch dadurch, daſs die Yoga-Sûtra's sich im übrigen jeder Polemik gegen andere Systeme enthalten, ja auch, natürlich vom Sâñkhyam abgesehen, auf dieselben keinen Bezug nehmen; denn wenn es 1,40 vom Yogin heiſst, daſs er durch kein Ding in der Welt, vom Kleinsten an bis zum Gröſsesten hin, mehr beherrscht werde, nicht mehr, wie wir sagen würden, in der Heteronomie befangen sei, so braucht in dem dabei vorkommenden Ausdrucke *paramâṇu* nicht eben eine Bezugnahme auf die Atomistik der Vaiçeshikalehre gefunden zu werden, denn Ausdrücke wie *aṇor aṇîyân, mahato mahîyân* sind dem Inder schon seit der Zeit der ältern Upanishad's geläufig.

Purusha und Prakṛiti.

§ 3. Obgleich der Yoga als ein Versuch, das Prinzip aller Dinge durch Einkehr in das eigene Innere zu ergreifen, schon dem ursprünglichen Upanishadgedanken als dessen naturgemäſse Konsequenz angehört, so müssen die Yoga-Sûtra's doch zu einer Zeit entstanden sein, wo der Realismus der Sâñkhyalehre den ursprünglichen Idealismus der Upanishad's so sehr überwuchert und verdunkelt hatte, daſs die Schöpfer unserer Sûtra's, wer sie auch immer gewesen sein mögen, keine andere Wahl hatten, als die, ihre Theorie auf dem herrschenden Sâñkhyasysteme aufzubauen. Wie dieses und

mit ihm die meisten Systeme der spätern indischen Philosophie, nimmt daher auch der Yoga seinen Ausgangspunkt von der Tatsache des Leidens, nur dafs diese Tatsache noch viel schärfer als im Sâñkhyasysteme betont wird. Zwar ist (2,13) das Leben sowohl quantitativ nach seiner Länge *(âyus)* als auch qualitativ nach seinen Schicksalen *(bhogâḥ)* die genau abgemessene Vergeltung für die Werke eines vorhergehenden Daseins, und da diese Werke bei allen Menschen, mit Ausnahme des Yogin, teils schwarz, teils weifs und teils aus beiden gemischt (4,7) oder, ohne Bild gesprochen, teils gut und teils böse sind (2,14), so bringen sie dementsprechend als ihre Frucht Erquickung *(hlâda)* und Peinigung *(paritâpa)*. Aber „wegen der Schmerzen, die aus der Unbeständigkeit [des Genusses], aus der Beängstigung [während des Geniefsens] und aus den [nachbleibenden und künftig abzubüfsenden] Charaktereindrücken bestehen, und weil die Funktionen der Guṇa's [z. B. Liebe und Hafs] sich gegenseitig bekämpfen, ist für den Weisen alles ein Leiden“ (2,15). Soweit dieses Leiden noch nicht eingetreten ist und erst künftig bevorsteht, kann es durch Hebung seiner Ursache vermieden werden; diese Ursache aber ist, wie der Yoga im Anschlusse an das Sâñkhyam erklärt, die Verbindung des Purusha und der Prakṛiti, oder, wie unsere Sûtra's mit Vorliebe sagen, die Verbindung des Sehers *(drashṭṛi)* und des zu Sehenden *(dṛiçyam)*, unter welchem alles, was nicht Purusha ist, also nicht nur die Aufsenwelt, sondern auch das Cittam, der den Purusha umgebende intellektuelle Apparat, zu verstehen ist. Diese Begriffe sind nach Mafsgabe des in den Sûtra's vorliegenden Materials näher zu bestimmen. Wie im Sâñkhyam besteht die Prakṛiti, das *dṛiçyam*, aus den drei Guṇas *Sattvam, Rajas* und *Tamas*; sie hat, ihnen entsprechend, Erhellung, Betätigung und Starrheit als Charakter *(prakâça-kriyâ-sthiti-çîlam)*, wandelt sich sowohl in die Elemente der Aufsennatur *(bhûta)* als auch in die dem Purusha beigegebenen Erkenntnisorgane (*indriya* im weitern Sinne) und hat als Zweck den Genufs und die Erlösung des Purusha (2,18). In der Erfüllung dieses Zweckes geht ihr ganzes Wesen auf (2,21). Wir hoben bei Darstellung des Sâñkhyam die Schwierig-

keit hervor, in welche sich dieses System dadurch verwickelt, dafs einerseits bei erfolgter Erlösung beide, sowohl der Purusha als die Prakṛiti ihren Zweck erreicht haben und zur Ruhe kommen (*uparatâ anyâ*, Sâñkhya-Kârikâ 66), andererseits aber wegen der Vielheit der noch zu erlösenden Purusha's die Prakṛiti ihren Zweck nie erreichen, nie völlig zur Ruhe kommen kann. Diese Schwierigkeit, welche in der Sâñkhya-Kârikâ noch übersehen wird, ist dem Verfasser der Yoga-Sûtra's nicht entgangen, und er hebt sie, vielleicht in Hinblick auf die Sâñkhya-Kârikâ, hervor in den merkwürdigen Worten 2,22: „Demjenigen [Purusha] gegenüber, der seinen Zweck erreicht hat, ist sie [das Sichtbare, die Prakṛiti] vernichtet, und doch ist sie nicht vernichtet, weil sie allen von ihm verschiedenen [Purusha's] gemeinsam ist.“ Hier wird der Widerspruch, in welchen sich das Sâñkhyam durch die Einführung einer Vielheit von Purusha's gegenüber der einen Prakṛiti verwickelt, offen anerkannt, aber nicht gelöst, wie denn überhaupt seine Lösung unmöglich ist. Freilich heifst es 2,22 nur vom Purusha, dafs er seinen Zweck erreicht habe, aber nach 4,31 sind auch die Guṇa's, aus denen die Prakṛiti besteht, *kṛitârtha*, sie haben ihren Zweck erreicht, sind zum Abschlusse der Reihe ihrer Wandlungen gelangt (4,31) und strömen von dem Purusha zurück, nachdem sie von dem Dienste für seine Zwecke frei geworden sind (4,33). — Alles dies hat zur Voraussetzung, dafs mit dem Purusha auch die Prakṛiti zur Ruhe kommt, was doch andererseits wegen der Vielheit der Purusha's unmöglich ist.

Im Gegensatze zur Prakṛiti ist der Purusha, „der Seher (*drashṭṛi*), der, welcher blofses Sehen ist, und, obgleich er rein ist, die Vorstellungen erschaut“ (2,20). Obgleich er von der Prakṛiti und auch von ihrem höchsten Guṇa, dem Sattvam, absolut verschieden ist (3,35), so befindet er sich doch, ehe die erlösende Erkenntnis eintritt, in dem Wahne, mit dem ihn umkleidenden Teile der Prakṛiti, dem Cittam und seinen Funktionen gleichen Wesens zu sein (1,4), und in diesem Wahne, der durch den *Viveka*, die unterscheidende Erkenntnis, gehoben werden kann, besteht die Verbindung (*saṃyoga*) zwischen Purusha und Prakṛiti, welche nach 2,23 die Ursache

davon ist, dafs die vereinigten Kräfte des Purusha *(svâmin)* und der Prakriti *(sva)* die Wesenheit der Prakriti *(sva-rûpam)* wahrnehmen. Aber in Wahrheit ist diese Verbindung eine nur scheinbare, und ihr letzter Grund ist *avidyâ*, das Nichtwissen (2,24). Wird durch die Betreibung des Yoga das Nichtwissen gehoben, so ist damit auch der Wahn jener Verbindung zwischen Purusha und Prakriti gehoben, das auf dieser Verbindung beruhende Leiden vernichtet und die Erlösung *(kaivalyam)* erreicht (2,25).

Der *karmaçaya* und die *kleça's*.

§ 4. Mit dieser dem Sâṅkhyasystem entlehnten Vorstellung, dafs die Leiden auf der Verbindung von Purusha und Prakriti beruhen, diese Verbindung aber ihren letzten Grund in der durch die unterscheidende Erkenntnis zu hebenden *Avidyâ* hat, ist in den Sûtra's eine nicht völlig damit zusammenstimmende und vielleicht ursprünglich der Yogaschule angehörige Anschauungsweise verflochten, welche auf anderm Wege die Leiden des Daseins auf die Avidyâ zurückführt. Nach dieser letztern Anschauung sind die Genüsse wie die Leiden des Daseins die notwendige Folge der in einer frühern Geburt begangenen Werke. Diese hinterlassen in der empirischen Seele, dem Cittam, ein Residuum, welches bald als *karmâçaya*, Werkrest, bald als die *saṃskâra*'s, die in der Seele haftenden Eindrücke, oder *vâsanâ*'s, angeborene Anlagen, gelegentlich auch als *smṛiti*, (unbewufste) Rückerinnerung, (4,9 und vielleicht 1,43) bezeichnet wird, und trotz seinem Getrenntsein durch Geburt, Zeit und Ort in den neuen Lebenslauf hinüberreicht (4,9) und in ihm, wie eine zur Reife *(vipâka)* gelangte Frucht, durch die Leiden des neuen Daseins vergolten wird. Auch natürliche Anlagen, angeborene Talente, Geschicktheiten von aller Art beruhen auf jenen, als unbewufste Rückerinnerung (*smṛiti* 4,9) wirksamen, *vâsanâ*'s oder *saṃskâra*'s (vgl. die lehrreichen Bemerkungen Çaṅkara's zu der *pûrvaprajñâ*, Bṛih. Up. 4,4,2, Sechzig Upanishad's S. 475, Anm. 2). Hingegen entspringen die moralischen Werke eines jeden Daseins aus den dem Cittam anhaftenden *Kleça*'s, 2,12—13: „Die Kleça's sind die Wurzel des Werkrückstandes, welcher abzubüfsen ist in der sichtbaren [gegenwärtigen] und unsichtbaren [zukünftigen] Geburt. Solange diese Wurzel

besteht, erfolgen als sein [des Werkrückstandes] Heranreifen Geburt, Lebensdauer und Geniefsen." Sie besteht aber von Ewigkeit her; die Kausalitätsreihe zwischen den Werken und ihrer durch die *vâsanâ*'s vermittelten Vergeltung ist anfanglos, *âçisho nityatvât*, „wegen der Ewigkeit des Willens" (4,10). Das Wort *âçis*, Wunsch, Verlangen, Wille, befafst hier, was sonst die *Kleça*'s genannt wird, die somit die von Ewigkeit her bestehende und erst mit der Erlösung zunichte werdende (4,29) Wurzel der Werke sind. Sie bestehen in Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Hafs und Welthang (2,3), der gemeinsame Boden aber, in welchem die vier letztgenannten wurzeln, ist nach 2,4 die *Avidyâ*, das Nichtwissen, so dafs auch diese Anschauung, nach welcher die Leiden auf den Werkresiduen, diese auf den Werken einer frühern Geburt, diese auf den Kleça's und diese wiederum auf der Avidyâ beruhen, auf einem andern Wege zur Avidyâ als dem letzten Grunde des Übels zurückleitet, somit jener ersterwähnten, aus dem Sâñkhyasystem entlehnten Anschauung parallel läuft, ohne doch mit ihr zusammenzufallen.

### 3. Die Psychologie des Yoga.

Das Cittam.

§ 5. Die richtige Einsicht, dafs dem Subjekte des Erkennens in uns nicht nur die Aufsenwelt, sondern auch der eigene Organismus mit allen seinen Kräften und Funktionen immer noch als ein Gegenständliches, Objektives gegenübersteht, hat in der abendländischen Philosophie dazu verleitet, den νοῦς, das *cogito*, das „Ich denke", von allem übrigen abzutrennen und als eine besondere Substanz zu hypostasieren, und eben dieser in der Natur der Dinge vorliegende Gegensatz von Subjekt und Objektivem hat auch die indischen Denker veranlafst, den Purusha, das reine Subjekt des Erkennens, zu isolieren und ihm nicht nur die äufsere Natur, sondern auch die Gesamtheit aller psychischen Faktoren als ein anderes, als Objekt, gegenüberzustellen. Diese vom Purusha abgelöste Gesamtheit aller psychischen Faktoren ist es, welche wir im Sâñkhyam als das den Purusha auf seinen Wanderungen begleitende *Liñgam* kennen lernten, und welche

im Yogasystem in dem Worte *Cittam* zusammengefafst wird. Das *Cittam* (nicht zu verwechseln mit *citi*, 4,21. 4.33, welches den Purusha bedeutet) ist einer der geläufigsten Begriffe des Systems, findet sich in den Sûtra's nicht weniger als zwanzigmal, wird aber nirgendwo definiert, sondern überall als bekannt vorausgesetzt. Es erscheint 4,20 und 21 als *Buddhi*, ferner gehört jedenfalls zu ihm auch das *Manas*, da die *dhâraṇâ* 3,1 dem Cittam, 2,53 dem Manas zugeschrieben wird. Hingegen findet sich der *Ahaṃkâra* nirgendwo erwähnt, und die ihm am nächsten entsprechende *Asmitâ* (1,17. 2,3. 2,6. 3,47. 4,4) bildet nicht einen Bestandteil des Cittam, sondern haftet ihm als einer der fünf Kleça's an. Nach 2,18 zerfällt die Gesamtheit des Objektiven *(dṛiçyam)* in die *bhûta*'s (die Elemente der Aufsenwelt) und *indriya*'s, unter denen hier der ganze Komplex der psychischen Organe, mithin auch das Cittam verstanden werden mufs, während 2,54 und 3,12—13 das Cittam von den Indrya's deutlich unterschieden wird. Im nächsten Anschlufs an die Sâñkhya-Kârikâ, und wahrscheinlich diese selbst voraussetzend, ist die 2,19 vorkommende Zerlegung der Evolutionen der die Prakṛiti bildenden Guṇa's in *viçesha*'s (die groben Elemente), *aviçesha*'s (die Tanmâtra's), das *liñga-mâtram* (das nur aus Merkmalen Erschliefsbare) und das *aliñgam* (das Merkmallose, nur durch Analogie Erkennbare); unter dem *aliñgam* dürfte hier die Prakṛiti, unter dem *liñga-mâtram* das Cittam zu verstehen sein. Wie das Liñgam des Sâñkhyam ist auch das Cittam ein blofses Aggregat (*saṃhatya-kârin*, 4,23), steht im Dienste der Zwecke des Purusha, der sein Herr (*prabhu*, 4,17) heifst, und ist, als zum Bestande des Objektiven gehörig, „nicht selbst Licht“, 4,18; es ist nicht Subjekt, eben weil es Objekt ist, und „weil man nicht behaupten kann, dafs es gleichzeitig beides, Subjekt und Objekt, sei“ (so möchten wir das Sûtram 4,19 deuten). Somit ist das Cittam der dem Purusha die Erkenntnis der Aufsendinge vermittelnde, selbst aber erkenntnislose Apparat der Erkenntnisorgane. Als solcher begleitet es den Purusha auf seinen Wanderungen von Ewigkeit her, besteht unverändert in Vergangenheit und Zukunft, *svarûpatas*, „kraft seiner eigenen Natur“ (4,12), und nur seine *dharma*'s, d. h. wohl,

seine Entfaltungen, schlagen verschiedene Wege ein (4,12), sofern sie sich, ebenso wie die Guṇa's, aus denen sie bestehen, bald in entfaltetem, bald in latentem Zustande befinden (4,13).

Das Cittam und der Purusha.

§ 6. Obgleich der Purusha von dem ihn begleitenden Cittam absolut verschieden (*atyanta-asaṃkîrṇa*, 3,35) ist, so steht er doch in dem Wahne, mit dem Cittam und seinen Funktionen Wesensidentität (*sârûpyam*, 1,4, *ekâtmatâ*, 2,6) zu besitzen. Dieser Wahn ist eben die dem Cittam und mit diesem dem Purusha von jeher anhaftende *Avidyâ*, vermöge deren er „das Nichtewige, Unreine, Leidvolle, Nicht-das-Selbst-seiende für ewig, rein, lustvoll und für sein eigenes Selbst hält" (2,5). Erst mit der Erlösung wird diese Avidyâ zunichte, und das Cittam stürzt wie ein Wasserstrom von dem Berggipfel des Purusha in die Tiefe hinab (4.25) und vergeht (2,22). Bis dahin steht das Cittam zwischen dem Purusha und der Natur, mit jenem das Erkennen, mit dieser das Objektsein teilend. Der Purusha ist unwandelbar (4,17 *apariṇama*, 4,21 *apratisañkrama*) und daher imstande, die wechselnden Eindrücke des Cittam zur Einheit zusammenzufassen. Dies geschieht in der Weise, dafs das Cittam von den Aufsendingen gleichsam eine Überfärbung (*uparâga*) erfährt, und dafs der Purusha gleichsam in die Wesenheit des Cittam eingeht (4,21 *tad-âkâra-âpattau*), wodurch eine Nichtunterscheidung der Vorstellungen beider (3,35 *pratyaya-aviçesha*), d. h. des Bewufstseins, welches wir von beiden haben, entsteht, — Andeutungen, welche den dunkeln Punkt des Systems, das Zusammenwirken von Purusha und Cittam beim Erkenntnisprozesse ebensowenig aufzuhellen imstande sind, wie die von den Sâñkhya's zum gleichen Zwecke verwendete Spiegelung des Purusha in der Buddhi oder Durchleuchtung der Buddhi durch den Purusha. Unsere Sûtra's fassen die spärlichen Erörterungen über diesen Punkt 4,22 dahin zusammen, dafs das Cittam, gleichzeitig vom Purusha und vom Aufsenobjekte durchfärbt (*uparaktam*), zur Vollbringung aller seiner Zwecke tauglich wird, sofern es dem Purusha die Erkenntnis wie den Genufs der Aufsendinge ermöglicht. Hingegen kann das Cittam niemals ein anderes Cittam als Objekt erkennen, weil aus

einem solchen Erkennen des Erkennens *(buddhi-buddher)* zuviel, nämlich eine Erkenntnis auch des Inhaltes der fremden Buddhi folgen und eine Vermengung der beiderseitigen Erinnerungen eintreten würde.

Das Cittam und seine fünf Vritti's.

§ 7. Der Purusha als reines Subjekt des Erkennens ist weder klug noch dumm, weder gut noch böse. Diese, wie alle andern intellektuellen und moralischen Eigenschaften gehören dem Cittam an, die intellektuellen vermöge der fünf Funktionen *(vritti's)*, deren Träger es ist, die moralischen vermöge der fünf Plagen *(kleça's)*, die ihm anhaften. Beide zu unterdrücken, damit der Purusha in voller Reinheit hervortrete (1,3), ist Aufgabe des Yoga. Die fünf *Vritti's* oder intellektuellen Funktionen des Cittam, welche nach 1,5 teils *klishṭa*, teils *aklishṭa*, d. h. teils unter dem Einflusse von willensartigen Regungen *(kleça)*, teils frei von ihnen bestehen, sind nach 1,6 *pramâṇam*, richtiges Erkennen, *viparyaya*, falsches Erkennen, *vikalpa*, zweifelhaftes Erkennen, *nidrâ*, Schlaf als aufgehobenes Erkennen und *smṛiti*, reproduzierendes Erkennen. Die über diese fünf Funktionen des Cittam 1,7—11 gegebenen Erklärungen sind folgende:

1. *pramâṇam*, bedeutet eigentlich den geistigen „Maſsstab", den wir anlegen, um eine Sache ihrem Wesen nach zu ermessen, die Erkenntnisnorm, und in diesem Sinne werden 1,7 als Unterarten dieselben wie im Sâṅkhyam angeführt: *pratyaksham*, die Wahrnehmung, *anumânam*, die Folgerung, und *âgama*, die Mitteilung, doch müssen hier, wie aus dem sogleich zu besprechenden Gegenspiele ersichtlich ist, nicht sowohl die Normen, nach welchen das richtige Erkennen vonstatten geht, als vielmehr die Tätigkeit des richtigen Erkennens selbst verstanden werden, denn als Gegensatz erscheint nun:

2. *viparyaya*, „die Verkehrtheit", welche 1,8 definiert wird als „die falsche Erkenntnis, welche bei dem stehen bleibt, was nicht das Wesen der Sache ist". Ein Mittelglied zwischen diesen beiden, dem richtigen und dem falschen Erkennen, bildet

3. *vikalpa*, „das zweifelhafte Erkennen", die „(unbegründete) Annahme", wie sie nach 1,9 darauf beruht, daſs man das reale Objekt nicht kennt und sich nur daran hält, was

man durch Hörensagen davon weifs. Hierin kann man den richtigen Gedanken sehen, dafs Begriffe oder Urteile, welche nicht auf der Anschauung beruhen, kaum mehr als blofse Worte sind.

4. *nidrâ*, der Schlaf. Es mag befremden, diesen unter den intellektuellen Funktionen aufgezählt zu finden; an den Traum *(svapna)* zu denken, sind wir wohl nicht berechtigt, da dieser 1,38 vom Schlafe deutlich unterschieden wird, und auch die 1,10 gegebene Definition der *nidrâ* als einer Funktion des Cittam, „welche sich auf keine Vorstellung einer Realität stützt", erlaubt nur, an die im Schlafe stattfindende Einstellung seiner Funktionen zu denken, welche hier als eine besondere, nur negative Funktion aufgestellt wird.

5. *smṛiti*, die Erinnerung, besteht nach 1,11 in dem „Nichtabhandenkommen eines Objektes, dessen man inne ward". Diese als dauernde Funktion dem Cittam eigene *Smṛiti* ist zu unterscheiden von der 4,20 und auch wohl 1,43 zu verstehenden Smṛiti, welche als angeborene Anlage zu gewissen Fertigkeiten die Frucht der Werke einer frühern Geburt, und nicht eine Funktion des Cittam, sondern nach 4,20 mit den Saṃskâra's identisch ist.

Dies sind die fünf Funktionen des Cittam, deren Unterdrückung durch den Yoga gleich zu Eingang des Sûtrawerkes (1,2: *yogaç citta-vṛitti-nirodhaḥ*) gefordert wird, damit der Purusha, das Erkenntnissubjekt, von allen Erkenntnisorganen befreit, in seiner eigenen, reinen Natur hervortrete. Wer hierin eine vernunftfeindliche Tendenz des Yoga erblicken möchte, der wäre vielleicht an die ἀμυδρὰ ὄργανα des Platon zu erinnern, die nach ihm (Phaedr. p. 250 b, vgl. Phaedon p. 66 b, 79 c) die reine Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge trüben.

Das Cittam und die fünf Kleça's.

§ 8. Es beruht auf der durch die ganze Geschichte der Philosophie mit Ausnahme der neuesten sich durchziehenden falschen Tendenz, das Wesen der Seele im Intellektuellen und nicht im Moralischen zu suchen, dafs auch im Yoga das Cittam eine engere Verbindung mit seinen fünf *Vṛitti*'s als mit den fünf *Kleça*'s hat; jene bilden die eigensten Funktionen, die das Wesen des Cittam ausmachen, während die Kleça's,

d. h. die moralischen Qualitäten ihm mehr äufserlich anhaften, wiewohl auch sie nicht wie die entsprechenden Bhâva's des Sâṅkhyam von Geburt zu Geburt wechseln, sondern, wenn unsere Identifikation derselben mit der *âçis* (4,10) richtig ist, dem Cittam als die dauernde Wurzel aller Werke (2,12) von Ewigkeit her anhaften, durch den Yoga abgeschwächt (2,2), durch Askese und Meditation niedergekämpft (2,10—11) und schliefslich nach erlangter Absolutheit mitsamt den Saṃskâra's vernichtet werden (4,27). Dieses mehr äufserliche Verhältnis der Kleça's zum Cittam spricht sich schon in ihrem Namen aus, welcher ursprünglich „Qual, Plage, Beschwerde" bedeutet, somit ähnlich, wie der Ausdruck *affectus* bei Spinoza auf ein dem Cittam, der *mens*, fremdes, von aufsen aufgedrungenes Element deutet. Die grofse Hauptstelle über die Kleça's (2,3—12) zählt zunächst als die fünf Kleça's auf: *avidyâ*, Nichtwissen, *asmitâ*, Egoismus, *râga*, Liebe, *dvesha*, Hafs, und *abhiniveça*, Welthang. Mit dem Vedânta wird die Avidyâ im Widerspruche zu dem übrigens im System hervortretenden Realismus (4,14) als das Fundament betrachtet, aus dem, wie aus einem gemeinschaftlichen Boden *(kshetram)* die vier übrigen emporwachsen, und teils schlummernd oder schwach entwickelt bleiben, teils unter einander zwiespältig und heftig emporstrebend sich betätigen (2,4). Die in den Sûtra's gegebenen Erklärungen der Kleça's sind folgende:

1. *avidyâ*, das Nichtwissen, besteht darin, dafs der Purusha sich für identisch mit der ihm anhaftenden Prakṛiti, d. h. dem Cittam und dessen Funktionen, hält (1,4 und 2,6), mit andern Worten, dafs er das nichtewige (bei der Erlösung vergehende), unreine (mit den Kleça's und Saṃskâra's behaftete), leidvolle (da alles Leben ein Leiden ist, 2,15) und nicht-das-wahre-Selbst-seiende Cittam für sein wahres Selbst hält, welches ewig, rein und frei von Leiden ist (2,5). Auf dieser Avidyâ beruhen die übrigen vier Kleça's, und also zunächst

2. *asmitâ*, das Bewufstsein: *asmi*, „ich bin", das Ichbewufstsein, der Egoismus, welcher seinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Avidyâ dadurch bekundet, dafs er nach 2,6 in der Identifikation *(ekâtmatâ)* des Subjekts mit dem

Objektiven, des Purusha mit dem Cittam besteht. Wie bei Spinoza auf dem Grundaffekte der *cupiditas* einerseits *laetitia et amor*, andererseits *tristitia et odium* beruhen, so schliefsen sich im Yoga an die *asmitâ* unmittelbar an

3. *râga*, die Liebe, welche *sukha-anuçayin*, „auf der Lust beruhend" (vgl. Spinozas: *Amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae*), und

4. *dvesha*, der Hafs, welcher *duḥkha-anuçayin*, „auf dem Schmerz beruhend", ist (Spinoza: *Odium nihil aliud est, quam tristitia concomitante idea causae externae*).

Der Zurückführung von *asmitâ, râga* und *dvesha* auf die *avidyâ* entspricht es, wenn bei Spinoza die Aufhebung der Affekte durch die Erkenntnis, durch die Erhebung von der *imaginatio* zur *ratio* und *scientia intuitiva* bewirkt wird.

Den Schlufs der Kleça's und in gewissem Sinne eine Zusammenfassung aller vorhergehenden bildet

5. *abhiniveça*, die Anklammerung an das Dasein oder, wie das Sûtram 2,9 erklärt, „die Anhänglichkeit an den Leib, welche auch bei dem Weisen noch besteht", welche, mit Tacitus zu reden, *etiam sapientibus novissima exuitur*. Dieser Welthang wird weiter in unserm Sûtram charakterisiert durch das rätselhafte Wort *sva-rasa-vâhin*, „den Geschmack des Selbstes mit sich führend". Die Kommentare des Vyâsa und Bhoja denken dabei an das von uns selbst in einem frühern Dasein Geschmeckte; aber dann würde dieser Kleça auf den Erfahrungen eines frühern Lebens beruhen, während doch nach 2,12 vielmehr umgekehrt die Kleça's die Wurzel sind, auf denen der *karmâçaya* beruht. Wir ziehen es daher vor, in *sva-rasa-vâhin* den Sinn zu finden, dafs die Anhänglichkeit an den Leib begleitet ist „von dem Geschmack, dem Wohlgefallen an dem eigenen Selbste".

Die Kleça's waren, wie oben nach 2,4 bemerkt wurde, teils schlummernd und schwach, teils unter einander zwiespältig und emporstrebend. Die erstern sind 2,10 unter den latenten *(sûkshma)* zu verstehen, welche durch asketische Gegenanstrengung zu überwinden sind, und in Wahrheit ist jede Askese ein Angehen gegen die unbewufsten, unentwickelten Triebe, welche unserer Natur zugrunde liegen.

Sofern sie hingegen zur Entwicklung kommen und bewufst werden, sind sie nach 2,11 durch Meditation niederzukämpfen.

Die *vâsanâ*'s und die *citta-vikshepa*'s.

§ 9. Aufser den Vritti's, welche das Wesen des Cittam ausmachen, und den Kleça's, mit denen es von Ewigkeit her behaftet war, ist das Cittam noch erfüllt (wörtlich „buntscheckig", *citram*, 4,23) von unzähligen Vâsanâ's, unter denen, wie auch unter den synonym damit gebrauchten Ausdrücken *saṃskâra* und *karmâçaya*, das Residuum der aus den Kleça's hervorgehenden Werke zu verstehen ist, welches als die eigentliche Frucht des Lebens von dem Cittam in den nächsten Lebenslauf mit hinübergetragen wird und in ihm in den Schicksalen und Leiden wie auch in natürlichen Anlagen zu irgendeiner Kunstfertigkeit zum Ausdruck kommt. Von ihnen war schon oben § 4, S. 551 die Rede. Es bleibt nur noch übrig, der *citta-vikshepa*'s, Zerstreuungen des Geistes, zu gedenken, welche nach dem zweiten der in den Sûtra's zusammengefafsten Texte als die Hindernisse der Meditation *(antarâya)* 1,29—31 besprochen werden. Als solche werden 1,30 ohne ersichtliche Anordnung der Begriffe aufgezählt: „Krankheit, Apathie, Zweifel, Unbesonnenheit, Trägheit, Nichtentsagung, irrige Ansichten, Ermangelung der Yogastufen [über welche 2,27 und 3,6 zu vergleichen] und Unbeständigkeit", und als Begleiterscheinungen oder Folgen dieser Zerstreuungen des Cittam erwähnt das nächste Sûtram: „Schmerz, Trübsinn, Körperzittern sowie [ungeregeltes] Einatmen und Ausatmen." Ihre Bekämpfung erfolgt durch Meditation und andere weiter unten zu besprechende Mittel, worauf dann das als Vorbedingung des Samâdhi erforderliche *Citta-prasâdanam*, die Beruhigung des Gemütes, eintritt.

## 4. Praktische Philosophie.

Vorbemerkungen.

§ 10. *Yoga* (von *yuj*, anschirren, anspannen) heifst die Anschirrung oder Anspannung, vermöge deren man auf methodischem Wege sich in das eigene Selbst vertieft, nach alter ursprünglicher Anschauung, um hier des Âtman als des Prinzips der Welt inne zu werden und alles von ihm Verschiedene als eine Illusion *(mâyâ)* zu erkennen, — nach der modifizierten,

auf das Sâñkhyam sich gründenden Form, in welcher uns der Yoga in den Sûtra's entgegentritt, um den Purusha in seiner Isoliertheit *(kaivalyam)*, seiner Verschiedenheit *(viveka)* von allem Objektiven, von der Prakṛiti und ihren Evolutionen zu erfassen. Da zu diesen Evolutionen der Prakṛiti auch das *Cittam*, der den Purusha umgebende psychische Apparat, mitsamt seinen fünf Vṛitti's, sowie den ihm anhaftenden Kleça's und den ihn erfüllenden Vâsanâ's gehört, so müssen, um den Purusha in seiner Reinheit zu erfassen, auch die Funktionen des Cittam unterdrückt werden, und es erhebt sich die Frage, ob das Kaivalyam des Purusha noch als ein intellektueller Zustand zu denken ist, als ein Erkennen ohne Erkenntnisorgane, gleichsam ein Sehen ohne Auge, oder ob die völlige Isolierung des Purusha von Buddhi, Manas und Indriya's nicht vielmehr in einem Erlöschen der ganzen Erkenntnistätigkeit, in einem über alles bewufste Leben hinausliegenden, unbewufsten, überbewufsten Sich-eins-fühlen mit dem eigenen Subjekte des Erkennens besteht. Die Antwort auf diese Frage ist, je nach dem Charakter der in unsern Sûtra's vereinigten Texte, eine schwankende, und es wird nicht möglich sein, diese Texte zur Einheit zusammenzuflechten, ohne ihnen Gewalt anzutun. Wir werden daher auf Grund der bei unserer oben gegebenen Übersetzung durchgeführten Unterscheidung der vier in den drei ersten Büchern vorliegenden Texte und der im vierten Buche enthaltenen Nachträge die Yogapraxis zunächst nach den sie kurz berührenden Abschnitten 1,1—16 und 2,1—27 kennen lernen, sodann nach dem Haupttexte 2,28—4,6 unter vergleichender Heranziehung des Abschnittes über den *Samâdhi*, 1,17—51, den Yoga nach seinen acht *Añga*'s und den aus ihm entspringenden *Vibhûti*'s (übernatürlichen Kräften) darstellen und mit der in 4,24—33 vorliegenden Schilderung des *Kaivalyam* unsere Betrachtung des Yoga, dieser uns so seltsam anmutenden Erscheinung der indischen Kultur, beschliefsen, welche zwar auch in andern Phasen des geistigen Lebens der Menschheit ihre Parallelen hat, aber in der methodischen Durchbildung, welche sie in Indien erfuhr, als ein Phänomen ohnegleichen in der Geschichte der Menschheit dasteht.

Die Yoga-praxis nach dem ersten Texte, 1,1—16.

§ 11. Der Yoga besteht in der Unterdrückung der Funktionen des Cittam (1,2), als welche richtiges Erkennen, irriges Erkennen, zweifelhaftes Erkennen, im Schlafe aufgehobenes Erkennen und reproduzierendes Erkennen 1,6 aufgezählt und weiterhin einzeln charakterisiert werden. Solange diese Funktionen nicht unterdrückt sind, besteht im Purusha der Wahn, mit ihnen identisch zu sein (1,4), erst durch ihre Unterdrückung tritt der Purusha in seiner eigenen Natur als das reine, von allem Objektiven befreite Subjekt des Erkennens hervor (1,3). Zur Erreichung dieses Zustandes dienen zwei Mittel, *abhyâsa*, Übung, und *vairâgyam*, Leidenschaftslosigkeit (1,12). Die Übung ist „die Bemühung, in der Unterdrückung der Funktionen zu beharren; diese aber gewinnt festen Boden, wenn sie lange Zeit ununterbrochen gastfreundlich gepflegt wird“ (1,13—14). Die Leidenschaftslosigkeit „ist das Bewufstsein *(sañjñâ)* der Selbstbeherrschung eines nicht mehr nach wahrnehmbaren und schriftverheifsenen Dingen Dürstenden; dieses Nicht-mehr-Dürsten nach den Guṇa's erreicht seinen Höhepunkt bei dem das Aufleuchten des Purusha Besitzenden“ (1,15—16). Hier wird der zu erreichende Höhepunkt als ein solcher behandelt, welcher zwar die durch längere Übung erreichte Unterdrückung der intellektuellen Funktionen zur Voraussetzung hat, selbst aber in dem Bewufstsein *(sañjñâ)* gipfelt, von den aus den drei Guṇa's stammenden Leidenschaften nicht mehr beherrscht zu werden.

Die Yoga-praxis nach dem dritten Texte, 2,1—27.

§ 12. Dieser Text erwähnt zunächst als eine niedere Stufe den Werk-Yoga *(kriyâ-yoga)*, welcher besteht in Askese, Studium und Gottergebenheit (2,1), somit aus denselben vorbereitenden Übungen, welchen wir in dem Haupttexte unter dem zweiten Añga (2,32) wieder begegnen werden; diesem und in weiterm Sinne den fünf ersten, dort zu besprechenden Añga's läuft das parallel, was in unserm Texte 2,1 kurz als Werk-Yoga bezeichnet wird und nach 2,2 dazu dient, die Kleça's abzuschwächen und den Samâdhi zu befördern. Es folgt die schon oben behandelte Besprechung der fünf Kleça's (Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Hafs, Welthang) und die Aufforderung, diese unserer Natur anhaftenden Affekte, soweit sie unbewufst sind, durch asketische Gegenanstrengung, soweit

sie bewufst sind, durch Meditation niederzukämpfen (2,10—11). Der Gedanke, dafs auf diesen Kleça's die Leiden des Daseins beruhen, veranlafst den Verfasser, in Sâñkhyaweise diese Leiden auf die Verbindung von Prakṛiti und Purusha, diese Verbindung aber auf die uranfängliche Avidyâ zurückzuführen (2,12—24). In der Aufhebung dieser Avidyâ und mit ihr jener Verbindung und des aus ihr hervorgehenden Leidens besteht nach 2,25 das Kaivalyam, die Isolation, die Befreiung des Purusha. „Das Mittel dieses Freiseins ist die ungestörte Erkenntnis des Unterschiedes [zwischen Purusha und Prakṛiti]. Die Erkenntnis dieses [Unterschiedes] auf der höchsten Stufe ist siebenfach" (2,26—27). Worin diese auf der höchsten Stufe sich einstellende siebenfache Erkenntnis bestehen soll, sagen unsere Sûtra's nicht. Beide Kommentare, der des Vyâsa und der des Bhoja zählen, in allem Wesentlichen zum Teil wörtlich übereinstimmend, sei es in Abhängigkeit von einander, sei es auf Grund einer gemeinsamen Tradition, die sieben Stufen unter zwei Gruppen auf, welche von ihnen als *kârya-vimukti*, Befreiung von den Wirkungen [der Aufsennatur], und *citta-vimukti*, Befreiung vom empirischen Bewufstsein, unterschieden werden. Nach ihnen sind die sieben Stufen demnach folgende: a) *kârya-vimukti:* 1. Alles ist erkannt. 2. Es bleibt nichts, was zu erkennen wäre. 3. Die Kleça's sind überwunden. 4. Der Viveka ist erreicht; b) *citta-vimukti:* 5. Die Buddhi hat ihren Zweck erreicht. 6. Die Guṇa's sind besiegt. 7. Der Samâdhi ist vollendet. — Auch nach dieser Darstellung ist ebenso wie nach der in § 11 behandelten der höchsterreichbare Zustand eine *prajñâ*, ein von allen physischen und psychischen Organen freies Bewufstsein.

Die Yogapraxis nach dem vierten Texte, 2,28—4,6.

§ 13. So klärlich wie mit dem zuletzt besprochenen Sûtram 2,27 ein nichts mehr über sich habender Gipfel erreicht und ein Abschlufs gegeben war, ebenso unverkennbar beginnt mit dem unmittelbar folgenden Sûtram eine neue, in zusammenhängender Reihenfolge von 2,28—4,6 sich fortziehende Betrachtung, deren Thema durch das erste Sûtram 2,28 gegeben wird: „Indem durch Betreibung der Glieder des Yoga die Unreinheit schwindet, entflammt sich das Wissen bis zur Erkenntnis des Unterschiedes [zwischen Prakṛiti und

Purusha].“ Diese Glieder *(aṅgâni)* sind nach dem nächsten Sûtram 2,29 die folgenden:

1. *yama*, Zucht.
2. *niyama*, Selbstzucht.
3. *âsanam*, richtiges Sitzen.
4. *prâṇâyâma*, Atemregulierung.
5. *pratyâhâra*, Einziehen der Organe.
6. *dhâraṇâ*, Fesselung des Cittam. ⎫
7. *dhyânam*, Meditation. ⎬ *saṃyama*, die Allzucht.
8. *samâdhi*, Versenkung. ⎭

Die drei letzten Glieder werden, wie aus diesem Schema ersichtlich ist, als *saṃyama*, die „Allzucht“, zusammengefafst (3,4); durch ihre „Eroberung“ erfolgt das Licht des Verstehens (3,5) und ihre Verwendung geschieht nach 3,6 *bhûmishu*, „stufenweise“, wobei an die am Schlusse von § 12 besprochenen Stufen (2,27), oder etwa auch an die durch Verwendung der Allzucht zu erringenden und von 3,16 bis 4,6 besprochenen niedern und höhern Grade der durch den Yoga zu erreichenden Machtvollkommenheiten *(vibhûti)* gedacht sein kann. Wie aus unsern Ausführungen I, 2, S. 345 fg. erinnerlich, hat sich Anzahl und Reihenfolge der Añga's erst allmählich fixiert. Hier haben wir nur das in den Sûtra's vorliegende Material zu prüfen, in welchem heterogene Gesichtspunkte koordiniert und zu einer als solche nicht verständlichen Reihenfolge verbunden sind. Denn während es sich bei den sechs letzten Añga's offenbar um eine von Zeit zu Zeit wiederholentlich anzustellende und zu immer gröfserer Vollkommenheit zu steigernde Übung handelt, so betreffen die beiden ersten Añga's, *yama* und *niyama*, ein dauerndes moralisches Verhalten als Vorbedingung des anzuspannenden Yoga, welches in den ältern Aufzeichnungen Maitr. 6,18 und Amṛitab. 6 stillschweigend vorausgesetzt wird, in den Sûtra's hingegen als erstes und zweites Añgam des Yoga erscheint, als wenn es sich auch bei *yama* und *niyama* um eine geflissentlich anzustellende und periodisch wiederkehrende Übung handelte. Abgesehen von diesen beiden ersten Gliedern können wir uns das Verständnis im Üben des Yoga durch die

Erwägung näher bringen, dafs auch wir, wenn es sich darum handelt, ein Problem ernst und tief zu durchdenken, als Vorbedingung eine Situation anstreben, in der wir weder durch Eindrücke der Aufsenwelt noch durch unsere eigene Körperhaltung gestört werden, auch unsern Gedanken nicht gestatten, nach aufsen hin abzuschweifen, und so im günstigen Falle dazu gelangen, mit dem Gegenstande, der uns beschäftigt, gleichsam eins zu werden und über ihm alles andere, ja auch uns selbst, zu vergessen. Der Unterschied ist nur der, dafs wir sowohl bei der philosophischen Reflexion wie bei der ästhetischen Kontemplation es immer mit einem bestimmten Gegenstande zu tun haben, während der Inder nach Ausschliefsung aller physischen und psychischen Verhältnisse gar nichts Objektives mehr, sondern nur das reine, absolute Subjekt des Erkennens und damit kaum mehr als ein blofses Nichts übrig behält, wozu sich als Vergleich das Verfahren Kants darbietet, welchem nach Ausschliefsung aller empirischen Triebfedern und Motive nur die leere Form der Gesetzmäfsigkeit als Prinzip des moralischen Handelns bestehen blieb. Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir die Yogapraxis nach der Reihenfolge der acht Añga's einer nähern Betrachtung unterwerfen.

1. *yama* und 2. *niyama.*

§ 14. „Nichtschädigung, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit und Besitzlosigkeit bilden die Zucht *(yama)*", 2,30. Der Zusatz 2,31 besagt, dafs die genannten fünf Tugenden keine Ausnahme nach Kaste, Ort, Zeit und Umständen zulassen und *sârvabhauma*, d. h. in der ganzen Welt gültig, oder auf allen Stufen *(bhûmi)*, die der Yogin bis zur Vollendung emporklimmt, verbindlich sind. — „Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium und Gottergebenheit bilden die Selbstzucht *(niyama)*", 2,32. Sonach werden die beiden ersten Añga's des Yoga durch zehn Tugenden gebildet, welche, unter dem Namen *yama* und *niyama* zusammengefafst, das moralische Verhalten, wie es Vorbedingung der Yogapraxis ist, einerseits gegen andere *(yama)*, andererseits gegen uns selbst *(niyama)* regeln. Damit diese Tugenden im Bewufstsein die Herrschaft gewinnen, mufs ihr Gegenteil unterdrückt werden, auch wenn es nicht als unbedingt verwerflich, sondern, etwa wie die Tiertötung

beim Opfer, als „zweifelbehaftet“ *(vitarka)* erscheint (2,33). „Zweifelbehaftete Dinge, nämlich Schädigung usw., mag man sie getan, veranlafst oder [nur] gebilligt haben, mag ihnen Begierde, Zorn oder Verblendung vorausgegangen sein, mögen sie leicht, mittelmäfsig oder übermäfsig sein, haben Leiden und Unwissenheit als unendliche Frucht“ (2,34). Während sich in dieser Warnung vor Übertretungen des Sittengesetzes ein feines moralisches Empfinden nicht verkennen läfst, lassen die folgenden Sûtra's 2,35—45, welche die Frucht der erwähnten zehn Tugenden feiern, schon jenes Schwelgen in phantastischen Übertreibungen bemerken, wie wir es in den durch den Yoga zu erlangenden Vibhûti's noch greller hervortreten sehen werden. So wird als Folge des Beharrens in der Nichtschädigung eine Nichtanfeindung durch die Umgebung, in der Wahrhaftigkeit eine Erlangung derselben Frucht wie die der Opferwerke, im Nichtstehlen ein Gewinnen von mancherlei Schätzen, in der Keuschheit die Erlangung von Manneskraft, in der Besitzlosigkeit sogar „ein Bewufstsein der Wie-heit der Geburten“, d. h. wohl des Zusammenhangs zwischen dem gegenwärtigen Leben und den Werken eines frühern Daseins verheifsen. Ebenso erfolgt weiter aus der Reinheit Abscheu vor dem eigenen Leibe, Vermeidung der Berührung fremder Leiber, Reinigung des Sattvam von Rajas und Tamas, Wohlgemutsein, Konzentration, Sinnezähmung und Geeignetsein für das Schauen des Âtman; aus der Genügsamkeit erfolgt unübertreffliche Lusterlangung, aus der Askese Vollkommenheit von Leib und Sinnesorganen, aus dem Vedastudium das Bewufstsein der Einheit mit der in dem meditierten Hymnus angerufenen Gottheit, und aus der Gottergebenheit sogar *Samâdhi-siddhi*, Vollendung der Versenkung, letzteres im Widerspruche zu den Stellen 1,23 und 2,1, welche der Gottergebenheit nur eine nebengeordnete Mitwirkung beim Zustandekommen des Yoga zuerkennen.

3. *âsanam*, 4. *prâṇâyâma*, 5. *pratyâhâra.*

§ 15. Während *yama* und *niyama* als Vorbedingung des Yoga ein dauerndes moralisches Verhalten gegen andere wie gegen sich selbst empfehlen, so enthalten die sechs übrigen Añga's 3—5 die körperlichen und 6—8 die geistigen Übungen, wie sie zeitweilig und wiederholentlich anzustellen sind, mit

immer steigendem Erfolge, bis das erstrebte Ziel, das Bewufstsein der Isolation des Purusha von allem Objektiven, das Kaivalyam, erreicht ist. Die erste der drei körperlichen Übungen ist

3. *âsanam*, das richtige Sitzen, über welches schon die Upanishad's nähere Vorschriften (oben I, 2, S. 347 fg.) enthalten, die späterhin durch Unterscheidung von vierundachtzig verschiedenen Sitzarten ins Sinnlose gesteigert wurden. Von solchen Übertreibungen halten sich die Sûtra's fern. Sie empfehlen 2,46—47 nur einen festen und bequemen Sitz und Lockerung aller Muskelspannungen als Vorbedingung, um die Seele zum Ewigen, Unendlichen zu erheben. Wenn dies gelingt, wird man von den *dvandva*'s, den „Gegensätzen", wie sie als Lust und Schmerz, Hitze und Kälte usw. auf den Menschen einstürmen, vorübergehend, für die Zeit der Übung sich befreit fühlen. „Nachdem dieses geschehen, folgt", wie es 2,49 heifst,

4. *prâṇâyâma*, die Atemregulierung, welche nach derselben Stelle als eine „Hemmung des Ganges von Einatmen und Ausatmen" erklärt wird. Auch 1,31 wurde, als Begleiterscheinung der Zerstreuungen des Cittam, *çvâsa* und *praçvâsa*, ungeregeltes Einatmen und Ausatmen erwähnt, und ihm gegenüber 1,34 als Mittel zur Beruhigung des Cittam *pracchardanam* und *vidhâraṇam*, „[geregeltes] Ausstofsen und Zurückhalten" des Atems empfohlen. Eingehender sind die Vorschriften 2,50 fg., welche empfehlen, die drei Funktionen des Atmens, „Aufsenrichtung, Innenrichtung und Festhaltung, mit umsichtiger Beachtung von Ort, Zeit und Zahl langgezogen und zart" auszuüben. Hier werden unter Vermeidung der gewöhnlichen Namen, um den Uneingeweihten vom Verständnis auszuschliefsen, die drei Arten des Prâṇâyâma, *recaka, pûraka* und *kumbhaka*, aufgezählt, wie sie schon in den spätern Upanishad's (oben I, 2, S. 348) vorkommen und noch heute in Indien beim Yoga üblich sind. Das Verfahren ist dabei, nach mündlichen Mitteilungen meiner Freunde in Indien, das folgende. Man schliefst das rechte Nasenloch mit dem Daumen, das linke mit den beiden letzten Fingern der rechten Hand; dann öffnet man das rechte Nasenloch und läfst langsam und tief den Atem einströmen *(pûraka)*,

hält ihn unter Schliefsung beider Nasenlöcher längere Zeit in der Brust fest *(kumbhaka)* und läfst sodann nach Öffnung des linken Nasenloches durch dieses die Luft langsam bis zur völligen Entleerung ausströmen *(recaka)*. Jeder dieser drei Akte dauert so lange, dafs man bei ihm die folgenden Vedasprüche im Geiste durchgehen kann: *Om bhûḥ; om bhuvaḥ; oṃ svaḥ; om mahaḥ; oṃ janaḥ; oṃ tapaḥ; oṃ satyaṃ. Oṃ, tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhîmahi, dhiyo yo naḥ pracodayât: om âpo jyotî raso 'mṛitam brahma, bhûr bhuvaḥ svar om.* (Die Formel ist aus Taitt. Âr. 10,27 entnommen.) Aufser diesen drei Arten des Prâṇâyâma wird 2,51 eine vierte Art erwähnt und mit dem wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *âkshepin* dunkeln Worten beschrieben: „Mit einem äufsern oder innern Objekte sich befassend ist die vierte.“ Allerdings kommt, wiewohl selten, eine vierte Art des Prâṇâyâma unter dem Namen *çûnyaka* vor, welche hier gemeint sein mufs und darin besteht, dafs man nach Entleerung des Atems vor dem neuen Einatmen eine angemessene Zeit verstreichen läfst. Schon Chând. Up. 1,3,3—5 wird dieser Zustand unter dem Namen *vyâna*, Zwischenhauch, beschrieben, wobei an das Anhalten des Atmens bei der Konzentration auf besondere Kraftanstrengungen, wie Feuerreiben, Wettlaufen, Bogenspannen, erinnert wird (vgl. oben S. 527 Anm.). Vielleicht ist in diesem Sinne unser Sûtram 2,51 von der atemlosen Spannung zu verstehen, mit der wir einen äufsern oder innern Vorgang zu verfolgen pflegen. Als Frucht der in der erwähnten Weise ausgeführten Atemregulierung stellen 2,52—53 in Aussicht, dafs die Hülle schwindet, welche das innere Licht, d. h. den Purusha, verdeckt, und dafs das Manas, unter welchem hier das Cittam zu verstehen ist (vgl. 3,1), für die als sechstes Aṅgam zu besprechende *dhâraṇâ* geeignet wird. Ist das regelmäfsige und tiefe Einatmen und Ausatmen (dessen Wert für die Hebung der physischen und psychischen Kräfte kein Arzt bestreiten wird) in der besprochenen methodischen Weise eingeleitet, so folgt

5. *pratyâhâra*, die Einziehung der Sinnesorgane. Die fünf Erkenntnisorgane (Auge, Ohr, Haut, Nase, Zunge) und die fünf Tatorgane (des Redens, Greifens, Gehens, Entleerens und

Zeugens) vermitteln die Beziehung des Cittam als Innenorgan mit den äufsern Objekten. Indem man sie von ihren Objekten abtrennt und in sich hereinzieht, wie die Schildkröte ihre Glieder, wird, wie Sûtram 2,54 erklärt, ihre die geistige Sammlung störende Verbindung mit den entsprechenden Objekten vorübergehend aufgehoben, wobei sie „gleichsam die Natur des Cittam nachahmen", sofern sie wie dieses im Innern weilen, ohne sich mit den Dingen und ihren Verhältnissen zu berühren. Aus diesem *pratyâhâra* erfolgt, wie Sûtram 2,55 versichert, eine vollkommene Herrschaft über die Sinnesorgane. Unter dieser Herrschaft, *vaçyatâ*, ist nicht die Gewalt zu verstehen, welche man besitzen mufs, um nur überhaupt seine Sinne von den Sinneseindrücken loszulösen, sondern die durch wiederholte Übung gesteigerte (vgl. 1,13—14) und endlich vollständig erreichte dauernde Herrschaft über die der Yogakonzentration hinderlichen Sinnesorgane.

6. *dhâraṇâ*, 7. *dhyânam*, 8. *samâdhi*.

§ 16. An die das körperliche Verhalten beim Yoga regelnden drei Añga's des richtigen Sitzens und Atmens sowie des Einziehens der Sinnesorgane schliefsen sich die drei höhern Añga's, welche sich auf das geistige Verhalten, mithin auf das Cittam beziehen, während der Purusha auch hier ganz aufser Frage bleibt, da an ihm nichts vorgeht, nichts vorgehen kann, und sein endliches Hervortreten in vollkommener Reinheit nicht ein Glied der Yogapraxis, sondern deren letztes Endziel bildet, nach dessen Erreichung alle Bemühungen überflüssig sind. Das Cittam also ist es, welches, ähnlich wie vorher der Körper, einer dreifachen Zucht unterworfen wird. Die Glieder derselben sind:

6. *dhâraṇâ*, die Fesselung, „die Bindung des Cittam an einen Ort, welcher ihm nicht mehr erlaubt, wie bisher zügellos umherzuschweifen". Dieser Ort oder Gegenstand mufs es denn auch sein, auf welchen sich

7. *dhyânam*, die Meditation, richtet. Sie ist nach 3,2 „die Richtung des Vorstellungsvermögens auf einen Punkt", womit die Äufserungen 1,39, dafs durch die Meditation die Beruhigung des Cittam erfolge, und 2,11, dafs die Entwicklungen der dem Cittam anhaftenden Kleça's durch Meditation überwunden werden müssen, in Einklang stehen. Wie die Fesselung die

negative, so bezeichnet die Meditation die positive Seite eines und desselben Vorgangs; erstere verbietet dem Cittam, nach allen Seiten zu gehen, letztere hält es in der Betrachtung eines und desselben Objektes fest. Eine Steigerung des *dhyânam* ist

8. *samâdhi*, die Versenkung. 3,3: „Diese [Meditation], wenn sie nur das Objekt widerspiegelt und gleichsam der eigenen Natur ledig ist, heifst Versenkung." Die Meditation wird also zur Versenkung, sobald die Betrachtung des meditierten Gegenstandes einen Grad erreicht, auf welchem das Bewufstsein der eigenen Individualität völlig erlischt. Dieser psychische Vorgang stimmt nicht nur mit den verwandten Äufserungen 1,41. 43, sondern auch mit dem zusammen, was die neuere Philosophie als das Wesen der ästhetischen Kontemplation schildert, wenn sie das Wohlgefallen am Schönen als uninteressiert, frei von allen Regungen des Willens, frei von dem Bewufstsein der eigenen Individualität und ihrer Interessen beschreibt. Da *dhâraṇâ* nur die negative, *dhyânam* die positive Seite und *samâdhi* die bis zum Erlöschen des Bewufstseins der eigenen Individualität gesteigerte Intensität eines und desselben Vorganges bedeuten, so wird es begreiflich, wenn alle drei für die folgenden Betrachtungen als eine Einheit zugrunde liegen unter dem Namen

6—8. *saṃyama*, die Allzucht, welche sich zu den drei das körperliche Verhalten regelnden Gliedern verhält wie das Innere zum Äufsern (3,7). Mit ihr leuchtet das Licht des Erkennens auf (3,5), welches 1,16 als das Aufleuchten des Purusha, 2,26 (vgl. 2,28) als die Erkenntnis des Unterschiedes bezeichnet war und wie diese (2,27) sich stufenweise zu immer höherer Klarheit steigert (3,6).

Die drei *pariṇâma*'s.

§ 17. Aber auch der im *samâdhi* gipfelnde *saṃyama* ist noch nicht das höchst Erreichbare, denn dieser *samâdhi* ist erst der keimhafte, mit den Keimen der Kleça's und Vâsanâ's noch behaftete Samâdhi. Er wird, so müssen wir den Übergang 3,8 deuten, zum höchsten, keimlosen, *nirvîja* Samâdhi erst vermöge der 3,9—15 beschriebenen Umwandlungen (*pariṇâma*), welche das Cittam erfährt, und welche, wie es scheint, in einer Steigerung der drei den *saṃyama* bildenden Aṅga's bestehen, sofern die *dhâraṇâ* zum *nirodha-pariṇâma*, das *dhyânam* zum

*samâdhi-pariṇâma* und der *samâdhi* zum *ekâgratâ-pariṇâma* gesteigert zu sein scheint, wiewohl diese Parallele beim Versuche einer strengen Durchführung versagen dürfte. Wie dem auch sei, jedenfalls können es nach dem Texte 3,8—15 nur die drei Pariṇâma's sein, durch welche der *savîja* zum *nirvîja samâdhi* wird, während nach dem später zu besprechenden Texte 1,17—51 dieser Übergang in wesentlich anderer Weise beschrieben wird. Die drei Pariṇâma's sind folgende:

1. *nirodha-pariṇâma*, der Unterdrückungsakt, besteht nach 3,9 darin, dafs der Zustand des normalen Wachens, in welchem das Cittam nach allen Seiten ausschweift, überwältigt wird *(vyutthânam abhibhûyate)*, und dafs der Zustand der Unterdrückung der Vṛitti's des Cittam zutage tritt *(nirodhaḥ prâdur bhavati)*. Ausdrücklich wird zugefügt, dafs diese Umwandlung, ebenso wie die beiden folgenden, nur das Cittam und auch dieses nur in dem Momente der Unterdrückung betreffen, denn wenn der Yogin seine körperlichen und geistigen Übungen beendigt hat, steht er auf, geht seinen Geschäften nach und sein Cittam befafst sich mit den Aufsendingen ebenso wie früher, es sei denn, dafs wir das 3,10 als Folge des Unterdrückungsaktes gerühmte „beruhigte Dahinfliefsen“ des Cittam nicht blofs von der Übungszeit, sondern als eine durch die Übung erreichte und auch im gewöhnlichen Leben vorhaltende Gemütsruhe zu verstehen haben. Im letztern Falle würde sie dem *citta-prasâdanam* (1,33) entsprechen, von dem weiter unten die Rede sein wird.

2. *samâdhi-pariṇâma*, der Versenkungsakt, besteht nach 3,11 darin, dafs die Vielgeschäftigkeit des Cittam vernichtet wird *(sarvârthatâ kshîyate)* und seine Konzentration auf irgendein Objekt der Aufsenwelt oder Innenwelt (nicht auf den Purusha, welcher nie Objekt, weil immer nur Subjekt ist) hervortritt *(ekâgratâ udeti)*.

3. *ekâgratâ-pariṇâma*, der Konzentrationsakt, ist nicht ein neues Drittes, sondern nur eine Verbindung der beiden vorhergehenden, denn er besteht nach 3,12 nur darin, dafs die Beruhigung des ersten und die Erhebung zur Konzentration des zweiten Aktes (der *çânta-* und der *udita-pariṇâma*) *tulya-pratyayau*, „in gleicher Stärke in die Erscheinung tretend“, sind.

Die drei Umwandlungsakte beziehen sich, wie bei jedem ausdrücklich bemerkt wird, auf das Cittam, erstrecken sich aber nach 3,13 weiter auch auf die Elemente, soweit sie den Körper des Yogin bilden, und auf seine Sinnesorgane; alle ihre realen Naturbeschaffenheiten *(dharma)*, logischen Merkmale *(lakshaṇam)* und vorübergehenden Zustände *(avasthâ)* und mit ihnen die Träger dieser Beschaffenheiten (*dharmin*, 3,14), d. h. alle Körperelemente und Körperorgane nehmen mit dem Cittam teil an jener „merkwürdigen, katholischen, transscendentalen Veränderung", wie sie ein Matthias Claudius nennen würde, deren erster Akt die Beruhigung *(çânta)*, deren zweiter die Erhebung *(udita)* zur Kontemplation und deren dritter, in der Verbindung dieser beiden bestehender, nach 3,14 ein Unbeschreibliches *(avyapadeçya)* ist und den in mystisches Dunkel sich verlierenden Höhepunkt des Yoga bezeichnet. Eine Warnung, die Reihenfolge der Saṃyamaübung nicht abzuändern, wie dies in einigen Upanishad's oben I, 2, S. 347 fg. geschehen, beschliefst 3,15 diesen ebenso schwierigen wie bedeutungsvollen Abschnitt.

Fragen wir nun zum Schlusse, wodurch sich die drei Pariṇâma's von den drei den Saṃyama bildenden Añga's unterscheiden, da sie der Sache nach mit diesen zusammentreffen und in keinem Punkte über sie hinausgehen, so wird der Unterschied wohl darin liegen müssen, dafs es sich bei *dhâraṇâ, dhyânam* und *samâdhi* nur um periodisch anzustellende Übungen handelt, welche die Keime der Kleça's und Vâsanâ's noch nicht ersticken, dafs aber eben diese Übungen nach und nach zu einem ihnen entsprechenden dreifachen Pariṇâma, einer Umwandlung des Cittam mit der ganzen ihm anhängenden Körperlichkeit führen, bis das Cittam selbst, von allem Erdenreste der Kleça's und Vâsanâ's gereinigt, vom Purusha abfliefst, wie das Wasser vom Gipfel des Berges (4,25), und das Kaivalyam als Endziel aller Yogabestrebungen erreicht ist. Was endlich die in unserm Abschnitt sich anschliefsenden, von 3,16—4,6 behandelten *Vibhûti*'s oder Machtvollkommenheiten betrifft, welche der Yogin durch Anwendung des Saṃyama auf die verschiedensten Verhältnisse erlangen soll, so wird davon später die Rede sein, nachdem wir zuvor den

Abschnitt über den Samâdhi 1,17—51 zum Vergleiche mit den ihm entsprechenden, aber erheblich verschiedenen Ausführungen über den Saṃyama und die Pariṇâma's herangezogen haben.

Der *Samâdhi* nach 1,17—51.

§ 18. Weniger abgeklärt als die besprochene Lehre von den acht Añga's und den sie krönenden drei Pariṇâma's und vermutlich einer ältern Zeit als sie angehörig ist die Abhandlung über den Samâdhi 1,17—51. Nach ihr ist der Samâdhi ein zweifacher; der erstere ist *saṃprajñâta*, bewufst, d. h. mit den Vṛitti's, oder *savîja*, keimhaft, d. h. mit den Kleça's und Vâsanâ's noch behaftet, der letztere ist *asaṃprajñâta* und *nirvîja*, unbewufst, weil von allen Funktionen des Cittam, und keimlos, weil von allen Kleça's und Vâsanâ's frei. Der Aufstieg vom gewöhnlichen Bewufstsein zum keimhaften Samâdhi wird vermittelt durch das der *dhâraṇâ* in dem Añgatexte 3,1 entsprechende *citta-prasâdanam*, während *dhyânam* in unserm Texte nicht wie dort 3,2 die Zwischenstufe zwischen *dhâraṇâ* und *samâdhi*, sondern 1,39 ein Mittel zur Erreichung des *citta-prasâdanam* bildet. Daher folgt auf *citta-prasâdanam* als nächste Stufe sofort *samâpatti* (1,41), „die Erhebung" (zum *savîja-samâdhi*), deren vier Unterarten eben den *savîja-samâdhi* selbst bilden (1,46). Nachdem dieser im *adhyâtma-prasâda* herangereift ist (1,47), erfolgt endlich durch Unterdrückung aller Regungen des Bewufstseins und aller Keime der Affekte als letztes Ziel der *nirvîja-samâdhi*. — Nach dieser allgemeinen Übersicht kehren wir zu dem Anfang des Textes zurück. Eine Erklärung beider Samâdhi's eröffnet den Abschnitt. Der erste ist nach 1,17 als *saṃprajñâta* noch mit Zweifel und Bedenken, den Funktionen des Cittam, und als *savîja* noch mit den Kleça's, von denen Freude und Egoismus genannt werden, behaftet. Der letztere nach 1,18 ist *saṃskâra-çesha*, „die Saṃskâra's (= *vâsanâ, karmâçaya)* als Rest habend", d. h. als Residuum zurücklassend, und er hat zur Voraussetzung ein fleifsiges Üben in der Vorstellung der Beruhigung *(virâma-pratyaya)*, wodurch nach und nach diese selbst als Beruhigung des Cittam (1,33) und Beruhigung des innern Selbstes (1,47) und damit die Vorbedingungen des unbewufsten, keimlosen Samâdhi erreicht werden. Auf diese Fortentwicklung des gewöhnlichen Bewufstseins zur niedern und höhern Stufe des *samâdhi* wird von 1,19

an ausführlich eingegangen. Bei manchen ist die Fähigkeit zum bewufsten Samâdhi schon von Natur an vorhanden; es sind diejenigen, welche 1,19 als *videha-prakritilaya* bezeichnet werden, bei denen sich kraft der Verdienste in einer frühern Geburt das Band, welches den Purusha mit der Körperlichkeit *(deha)* verbindet, gelockert hat, und bei denen die auch schon Mahâbh. XII, 306,17, S. 625 unserer Übersetzung erwähnte Neigung des Cittam besteht, sich in die Prakriti, der es entstammt, aufzulösen. Andere, von Natur an weniger glücklich Geartete müssen nach 1,20 durch Vertrauen auf die Worte des Lehrers, Energie, besonnene Rückerinnerung an das Vergangene und Bewufstsein des zu erstrebenden Samâdhi diesem näher zu kommen suchen, welches um so eher gelingen wird, je heftiger sie darauf anstürmen (vgl. Matth. 11,12) und je begabter sie sind (1,21—22). Auch die Gottergebenheit fördert nach 1,23 zum Ziele hin, und ihre Erwähnung gibt Anlafs zu der schon besprochenen Episode über den Îçvara 1,24—28. Seine Meditation schärft auch den Blick für das innere Selbst und beseitigt die Hindernisse *(antarâya)* des Samâdhi (1,29). Diese Bemerkung gibt Anlafs zu einem zweiten Exkurs (1,30—32) über die Hindernisse der Meditation, welche bestehen in den Ablenkungen des Cittam durch „Krankheit, Apathie, Zweifel, Unbesonnenheit, Trägheit, Nichtentsagung, irrige Ansichten, Ermangelung der Yogastufen und Unbeständigkeit" (1,30), und in ihrem Gefolge „Schmerz, Trübsinn, Körperzittern sowie ungeregeltes Einatmen und Ausatmen" haben (1,31). Zu ihrer Bekämpfung wird 1,32 die wiederholte Meditation eines und desselben *tattvam* empfohlen, wobei nicht sowohl an eines der vierundzwanzig Sâñkhyaprinzipien, da diese sonst nirgendwo in den Sûtra's vorkommen, als vielmehr (vgl. 1,39) an irgendein Objekt zu denken ist, auf welches die Meditation sich konzentriert. Als Gegenstück zu diesen *citta-vikshepa*'s wird das *citta-prasâdanam*, die Beruhigung des Cittam, nach 1,33 dadurch befördert, dafs man sich die aus Freundschaften entspringende Lust, das aus Mitgefühl mit andern entspringende Leid, das Wohlgefallen an guten und die Nachsicht bei bösen Handlungen im Geiste gegenwärtig hält. Als eine weitere Reihe von Mitteln zur Beruhigung des

Cittam werden 1,34—39 aufgezählt: 1,34 geregeltes Atmen, welches hier noch nicht zur Theorie des *prâṇâyâma* entwickelt zu sein scheint, 1,35 eine auf [vergeistigte] Objekte bezügliche Tätigkeit, 1,36 eine kummerfreie, lichtvolle Gemütsstimmung, 1,37 Leidenschaftslosigkeit des Cittam, 1,38 die Rückerinnerung an die zur ästhetischen Kontemplation einladenden Traumbilder, oder endlich 1,39 die Meditation eines beliebigen Objektes erwähnt. Durch diese Übungen tritt eine vom Kleinsten bis zum Gröfsten sich erstreckende Freiheit von der Heteronomie, dem Beherrschtwerden durch äufsere Eindrücke (1,40) und damit als eine höhere Stufe, nachdem die Funktionen des Cittam unterdrückt sind, die *samâpatti*, die Erhebung des Gemütes zum bewufsten, keimhaften *samâdhi*, ein, bei welcher Subjekt, Tätigkeit und Objekt des Erkennens in eins zusammenfallen, wie bei einem selbstleuchtenden Edelstein die Beleuchtung und das Licht, welches er ausstrahlt und von dem er durchdrungen wird (1,41). Diese Erhebung zum keimhaften Samâdhi ist eine vierfache, sofern sie zweifelbehaftet oder zweifelfrei, bedenkenbehaftet oder bedenkenfrei ist. Die beiden ersten beziehen sich auf unmittelbar erkennbare, die beiden letztern auf subtile, nur erschliefsbare Objekte, wie z. B. Prakṛiti und Purusha. Im übrigen ist die Erhebung nach 1,42 eine zweifelbehaftete, wenn sie noch mit *vikalpa*'s (unsichern Annahmen) behaftet ist, während nach 1,41 die Vernichtung der Vṛitti's, zu denen nach 1,9 *vikalpa* gehört, Voraussetzung der *samâpatti* war; sie ist eine zweifelfreie (1,43), wenn das Bewufstsein so weit von Vâsanâ's gereinigt ist, dafs es wie ein reiner Spiegel *arthamâtra-nirbhâsa*, „nur noch das Objekt widerspiegelnd“ ist. Derselbe Ausdruck kehrt, wie wir oben sahen, 3,3 wieder, um den Samâdhi, und zwar auch dort den immer noch mit Keimen behafteten Samâdhi, zu bezeichnen. Die vier genannten Erhebungen bilden in ihrer Gesamtheit nach 1,46 den keimhaften Samâdhi. In dem Mafse, wie er heranreift, tritt die Beruhigung des innern Selbstes ein (1,47), in welcher die Erkenntnis zwar noch besteht, aber nur noch der Wahrheit (*ṛitam*), und zwar nicht der empirischen, sondern der metaphysischen Wahrheit zugewandt ist (1,48—49), und dementsprechend neue Gemütseindrücke (*saṃskâra*) ent-

stehen, welche die empirischen Gemütseindrücke niederhalten. Aber erst nachdem auch diese höhere Art der Erkenntnis und die aus ihr entspringenden Samskâra's unterdrückt sind, tritt als letztes Ziel der Yogabestrebungen der *nirvîja-samâdhi*, die keimlose Versenkung ein, bei welcher das Cittam mit allen seinen Vritti's, Kleça's und Samskâra's unterdrückt ist und der Purusha, von ihm befreit, in seiner eigenen reinen Natur fortbesteht (1,3).

Die *vibhûti's* oder Machtentfaltungen des Yogin.

§ 19. Das höchste und, soweit der Yoga auf reinen Motiven beruht, einzige Ziel aller der körperlichen und geistigen Übungen, die wir jetzt im Zusammenhange überblickt haben, ist die Erlösung des Âtman von der Illusion der Erscheinungswelt, welche auf Grund der spätern, unsere Sûtra's beherrschenden Sâñkhyatheorie als die Isolation *(kaivalyam)* des Purusha von der die ganze Natur befassenden Prakriti erscheint. Aber auch vor Erreichung dieses Zieles zeitigt der Yoga eine Reihe von Früchten, welche als die *vibhûti's* oder übernatürlichen Machtentfaltungen im Volksbewufstsein den Yogin als eine Art Zauberer erscheinen lassen und auch in unsern Sûtra's von 3,16—4,6 einen breiten Raum einnehmen. Diese Seite des Yoga ist es, welche vornehmlich im Abendlande Anstofs erregt hat, zu dessen Beseitigung oder doch Milderung wir einiges beitragen möchten. Denn so absurd auch die Auswüchse sind, in welche die Yogatheorie sich hier verirrt hat, so wahr und tief ist doch der Grundgedanke, in dem sie alle wurzeln. Er besteht darin, dafs der Yogin in dem Mafse, wie er sich von der buntfarbigen Erscheinungswelt auf die Tiefen seiner eigenen Natur zurückzieht, in demselben Mafse sich frei weifs von der Natur, ihren Gesetzen, Verhältnissen und Zusammenhängen, darin, dafs für ihn, der im Reiche des Kausalitätlosen lebt, der ganze Kausalnexus der Erscheinungswelt keine Bedeutung mehr hat. Diese Freiheit von der Naturordnung ist es, welche dem populären Bewufstsein als eine positive Herrschaft über die Natur und ihre Gesetze erscheint. Das Volk läfst sich an dem Geistigen nicht genügen und verlangt überall greifbare Symbole. Die übermenschliche Gröfse oder Göttlichkeit eines Homer, Platon und anderer Geistesheroen wird dem Volke zum Mythus einer übernatürlichen Zeugung, und in demselben

Sinne ist es zu verstehen, wenn die Erhabenheit des Yogin über die Natur als eine Herrschaft über die Naturgewalten erscheint. Es ist schwer zu sagen, inwieweit auch die denkenden und philosophisch gebildeten Geister, die in unsern Sûtra's zu Worte kommen, an derartige Phantastereien geglaubt haben mögen, wie sie in Anknüpfung an die Lehre vom Saṃyama von 3,16 an vorgetragen werden. Wir können darauf verzichten, das Einzelne aus unserer Übersetzung der Abschnitte 3,16—55 und 4,1—6 und den Einleitungen zu diesen Textstücken (oben S. 523 fg. und 536 fg.) hier zu wiederholen, und wollen nur darauf hinweisen, dafs das Bewufstsein der Minderwertigkeit derartiger Wunderwirkungen auch bei Darstellungen derselben wiederholt hervortritt; so wenn es 3,37 von ihnen oder von einigen derselben heifst, dafs sie nur im wachen Zustande des gewöhnlichen Lebens Vollkommenheiten, aber zum Zustandekommen des Samâdhi vielmehr Hemmnisse sind, — und wenn 3,51 vor Welthang und Hochmut, wie sie aus dem Bewufstsein der erlangten Vollkommenheiten entspringen können, gewarnt wird, — oder wenn 4,1 (vgl. auch 3,22) darauf hingewiesen wird, dafs die aus dem Yoga entspringenden Vollkommenheiten auch durch Wunderkräuter, Zaubersprüche und Wahrsagekunst erreicht werden können. Ausdrücklich wird 3,50 gesagt, dafs das höchste Ziel, Kaivalyam, erst erreicht wird, wenn man an derartigen Wunderkräften nicht mehr hängt.

*kaivalyam*, die Absolutheit, nach 4,24—33.

§ 20. Dafs der Kern der Natur, dafs das Prinzip der Welt nicht in unerreichbaren Fernen, sondern nur in uns selbst, nur da zu suchen ist, wo die Natur sich uns von innen öffnet und einen Einblick in ihre abgründlichen Tiefen gestattet, das ist eine Überzeugung, welche dem Yoga mit vielen philosophischen Richtungen innerhalb und aufserhalb Indiens gemeinsam ist. Neu und ihm eigentümlich ist nur der Versuch, durch geflissentliche, methodisch geregelte Abkehr von der Aufsenwelt und Einkehr in das eigene Innere hier das tiefste Wesen des eigenen Selbstes wie der ganzen Natur, den Âtman in seiner alleinigen Realität, oder, nach späterer, realistischer Fassung, den Purusha in seiner völligen Isolation von allem objektiven Sein zu fühlen und zu finden. Ist dies

gelungen, so haben die Yogabemühungen ihr Ziel erreicht, und sie würden für die weitere Zukunft ganz überflüssig werden, wäre nicht, solange das Leben dauert, ein Rückfall in den Wahn des realen Verbundenseins mit der Prakṛiti zu befürchten. Zwar ist, wie es 4,24 heifst, für den, welcher den *viveka*, die Verschiedenheit des Purusha vom Cittam erkannt hat, der Wahn, dafs im Cittam der Âtman, das eigentliche Selbst bestehe, geschwunden, und das Cittam, durch den *viveka* abschüssig geworden, fliefst vom Purusha ab, wie Wasser von einem Berggipfel (4,25), aber das Bewufstsein der Verschiedenheit vom Cittam kann nicht immer in gleicher Stärke aufrechterhalten werden, es erleidet Unterbrechungen, in welchen aus den immer noch im Cittam haftenden Saṃskâra's anderartige Vorstellungen auftauchen (4,26), und diese müssen, ebenso wie es von den Kleça's 2,10—11 gelehrt worden war, soweit sie bewufst werden, durch Meditationen, soweit sie nicht zum deutlichen Bewufstsein gelangen, durch asketische Übungen niedergekämpft werden (4,27), bis endlich die Kleça's und die auf ihnen beruhenden Werke schwinden (4,29), und die Guṇa's, nachdem ihre Aufgabe im Dienste des Purusha vollendet und die anfanglose Reihe ihrer Wandlungen zum Abschlufs gekommen ist, vom Purusha zurückströmen, welcher, von ihren Einflüssen befreit, als geistige Kraft in seiner eigenen, reinen Natur verharrt (4.31. 33). Dann ist er befreit von allen Hemmnissen und Flecken, umspannt mit seiner Erkenntnis das Unendliche und fragt wenig mehr nach empirischem Wissen (4,30): dann lebt er nicht mehr, wie andere, in der von Moment zu Moment fortschreitenden Zeit, sondern, angelangt am letzten Ende der Veränderungen, blickt er, selbst zeitlos, auf den ganzen Kreislauf der Zeit (4,32), erfüllt von dem Bewufstsein, welches sich schon in den Worten Bṛih. Up. 4.4,16 ausspricht:

„Zu dessen Füfsen rollend hin
„In Jahr' und Tagen geht die Zeit,
„Den Götter als der Lichter Licht
„Anbeten, als Unsterblichkeit,
„In dem der Wesen fünffach' Heer
„Mitsamt dem Raum gegründet stehn,

„Den weifs als meine Seele ich,
„Unsterblich, den Unsterblichen."

Wer in dieser Weise den *viveka* erkannt und das *kaivalyam* errungen hat, der ist, wie die schönen Worte 4,28 besagen, vergleichbar einem Manne, der sein Kapital ausleiht, ohne Zinsen davon zu nehmen, und sein *samâdhi* wird zu einer „Wolke von Tugenden", welche den beglückenden Regen ihrer Wohltaten auf alle ohne Unterschied herabströmen läfst.

---

# XVI. Der Vedânta des Çankara.

### Vorbemerkungen.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft von dem Unerkennbaren. Denn alles Erkennen ist und bleibt gebunden an die räumliche, zeitliche und kausale Ordnung der Dinge, die Metaphysik aber erhebt ihren Blick zu dem Gebiete des Raumlosen, Zeitlosen, Kausalitätlosen, mithin in eine Region, welche dem empirischen Erkennen seiner Natur nach unzugänglich ist und uns völlig und für immer verschlossen bleiben würde, trügen wir nicht das geheimnisvolle Wesen, welches sich als die ganze Erscheinungswelt um uns her ausbreitet, als unser ureigenes, wahres Selbst, als unsern Âtman in den letzten Tiefen des eigenen Innern. Hier es aufzufinden und von ihm Zeugnis abzulegen, das ist das Schwerste, was menschlicher Geisteskraft gelungen ist, denn es erfordert einen Grad der Selbstbesinnung, wie er im Orient und Occident, in der alten und neuern Zeit nur wenigen Sterblichen zuteil geworden ist. Ihre Lehren traten unter den Menschen auf wie eine Offenbarung, wurden von Mitwelt und Nachwelt vielfach bewundert, vielfach wiederholt, aber selten in ihrer Reinheit verstanden und festgehalten. Denn es ist dem Menschen natürlich, alles in die Sphäre des für ihn Begreiflichen herabzuziehen, jene metaphysischen Aufschlüsse in das Prokrustesbett der empirischen Anschauung einzuzwängen und dadurch zu verderben. Beispiele für diesen Vorgang finden sich zahlreich in der alten wie in der neuen Zeit. Besonders lehrreich dafür ist die Art, wie die metaphysischen Gedanken des Parmenides von der

Einheit und Unwandelbarkeit des Seienden von seinem Schüler Zenon und andern physisch verstanden und dadurch verunstaltet wurden, bis Platon kam und sie in ihrem wahren Sinne aufzufassen lehrte. In ganz ähnlicher Weise wurden in Indien die Grundgedanken des Yâjñavalkya der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad schon auf dem Boden der Upanishad's selbst und weiterhin mehr und mehr realistisch umgedeutet und dadurch verfälscht.

Drei Sätze sind es, wie oben I, 2, S. 357 fg. nachgewiesen, in denen die Lehre des Yâjñavalkya (was auch immer sich unter diesem Namen verbergen mag) gipfelte:

1. der Âtman ist unerkennbar;
2. der Âtman allein ist real;
3. der Âtman ist die Seele in uns.

Diese drei Sätze, richtig verstanden, haben und behalten für alle Zeit den Wert unverlierbarer metaphysischer Wahrheiten. Denn der dritte Satz besagt, dafs das innere Wesen der Natur uns da allein zugänglich ist, wo diese sich uns ausnahmsweise von innen öffnet und einen Blick in ihre letzten Geheimnisse gestattet, d. h. in unserm eigenen Innern. Nicht weniger wahr bleibt für alle Zukunft der zweite Satz, dafs uns alles in der Welt immer nur als ein Phänomen innerhalb unseres Âtman, unseres Bewufstseins gegeben ist, gegeben sein kann. Dieses Bewufstsein selbst aber, das Subjekt des Erkennens in uns, so lehrt der erste Satz, ist und bleibt unerkennbar, kann nie ein Objekt der Erkenntnis werden, eben weil es seinem Wesen nach nur Subjekt ist.

Die genannten drei Sätze des Yâjñavalkya sind es, welche wir als den ursprünglichen Idealismus der Upanishad's bezeichneten und dessen stufenweise, durch das Hereinbrechen realistischer Tendenzen bedingte Degeneration wir oben I, 2, S. 148 fg., S. 213 fg., S. 360 fg. verfolgt haben. Wir sahen, wie der Gedanke von der alleinigen Realität des Âtman sich mit der Überzeugung von der Realität der Aufsenwelt zu einer Art P a n t h e i s m u s verband, welcher die reale Welt mit dem allein realen Âtman identisch setzte, wie dann an die Stelle dieser unverständlichen Identität die Kausalität gesetzt

wurde, welche den Âtman kosmogonistisch als Weltursache und die Welt als seine Wirkung auffaſste; wie dann weiter die hierdurch veranlaſste Spaltung der höchsten und der individuellen Seele zu einer Art Theismus führte, und wie endlich aus diesen noch auf dem Boden der Upanishad's sich vollziehenden Umwandlungen durch Absterben der von der individuellen Seele getrennten und dadurch ihrer naturgemäſsen Beglaubigung beraubten höchsten Seele der nur noch die individuelle Seele als Purusha und die objektive Natur als Prakṛiti anerkennende Atheismus der Sâñkhyalehre und schlieſslich der auch die Existenz des Purusha bezweifelnde Apsychismus der Buddhisten, wie auch der Materialismus der Cârvâka's hervorging.

Ebendieselbe Neigung, den idealistischen Gedanken mit den empirischen Anschauungsformen zu verknüpfen, führte auf religiösem Gebiete zu einer Kontamination der Âtmanlehre mit den herrschenden Volksreligionen des Vishṇuismus und Çivaismus, woraus die oben in der Darstellung des Mâdhava vorgeführten vishṇuitischen Systeme des Râmânuja und Pûrṇaprajña, sowie die çivaitischen Systeme der Nakulîçapâçupata's und Çaiva's, der Pratyabhijñâ und der Quecksilberlehre hervorgingen (oben S. 259 fg., 284 fg., 302 fg., 312 fg., 326 fg., 336 fg.). So wurde in Indien der ursprüngliche Idealismus der Âtmanlehre durch das Bestreben, sie mit empirischen Formen zu umkleiden, im Verlaufe der Jahrhunderte in ähnlicher Weise verdunkelt wie in der christlichen Welt die Lehren des Neuen Testamentes durch die während der patristischen und scholastischen Zeit den ursprünglichen Gedanken des Christentums mehr und mehr umspinnenden und trübenden Traditionen der katholischen Kirche. Aber wie im Abendlande ein Luther auftrat, mit eisernem Besen alle jene Entartungen des apostolischen Christentums ausfegte und bestrebt war, den christlichen Glauben nur auf die reine Lehre des Evangeliums zu gründen, so erstand in Indien schon siebenhundert Jahre vor Luther der groſse Reformator Çañkara (geb. 788 p. C.), welcher, wie das sein Wirken verherrlichende Werk *Çañkara-dig-vijaya*, „Çañkara's Eroberung der Himmelsgegenden", berichtet, das weite Indien

lehrend und streitend durchzog, die Irrlehren, voran die des Sâñkhyasystems und des Buddhismus, mit einer an Luther erinnernden Heftigkeit aufs bitterste bekämpfte und den alten Brahmanismus in Indien wiederherstellte, indem er ihn nur auf die Çruti, d. h. auf die geheiligten Texte der Upanishad's gründete und der Smṛiti oder Tradition nur so weit Autorität zugestand, als sie die Upanishadlehre ergänzte, ohne derselben zu widersprechen. Wie für Luther die Bibel Gottes Wort ist, so ist für Çañkara der ganze Veda *apaurusheya*, „übermenschlichen Ursprungs“, ist von Brahman selbst nach Bṛih. Up. 2,4,10 bei der Weltschöpfung ausgehaucht worden und daher in allen seinen Teilen und namentlich in den Upanishad's eine unantastbare, keinen Widerspruch duldende göttliche Offenbarung.

Freilich war es für Çañkara keine leichte Aufgabe, aus den ältern Upanishad's (denn nur diese scheint er anzuerkennen) ein in sich zusammenstimmendes Ganze aufzubauen, da diese Texte in Theologie, Kosmologie und Psychologie voll der härtesten Widersprüche sind. Bald wird von ihnen das Wesen Gottes mit indischer, farbenreicher Phantasie ausgemalt, bald heifst es wieder, das Brahman sei völlig unerkennbar. Ausführlich wird in einigen Texten die Schöpfung der Welt durch Brahman geschildert, und in andern heifst es wiederum, dafs die ganze Weltausbreitung nur eine Mâyâ, eine Illusion sei. Und ebenso wird die Seele einerseits in ihren Zuständen der Wanderung durch mancherlei Leiber verfolgt, und andererseits heifst es, dafs die ganze Seelenwanderung nur zu der grofsen Weltillusion gehöre, welche durch die Erkenntnis gehoben werden kann, und dafs die Seele in Wahrheit mit dem einen, ewigen, unwandelbaren Brahman identisch sei.

In diesen Verlegenheiten hat Çañkara einen Ausweg gefunden, welcher alle Schwierigkeiten löst und für ähnliche Verhältnisse als vorbildlich zu gelten geeignet ist. Er unterscheidet eine exoterische, theologische, für die Fassungskraft der Menge berechnete und eine esotherische, philosophische, den strengsten Anforderungen des Denkens genügende Lehre, oder, wie er gewöhnlich sagt, eine niedere Wissenschaft

*(aparâ vidyâ)*, welche unter ihrem weiten Mantel alle jene phantastischen Schilderungen von dem Wesen des Brahman, von der Weltschöpfung und der Seelenwanderung befaſst, und eine höhere Wissenschaft *(parâ vidyâ)*, welche in der Theologie die Unerkennbarkeit des Brahman, in der Kosmologie die Nicht-Realität der Welt und in der Psychologie die Identität der Seele mit Brahman lehrt, somit zu jenen drei Sätzen zurückgreift, welche wir oben als die drei Grundgedanken des Yâjñavalkya hervorhoben, und welche den eigentlichen Kern des in den ältesten Upanishadtexten vorherrschenden Idealismus ausmachen. In ihnen liegt nach Çañkara die ewige Wahrheit beschlossen, alles übrige erklärt er aus einer Akkommodation des Veda an die Fassungskraft der Menschen, nur daſs diese Akkommodation nach ihm eine bewuſste ist, während es in Wahrheit vielmehr die auf das empirische Gebiet beschränkte Fassungskraft der Menschen ist, welche jene metaphysischen Wahrheiten in den Bereich des für sie Verständlichen herabgezogen haben.

So gelang es dem Çañkara, ein theologisch-philosophisches Lehrgebäude zu errichten, welches in seinen beiden Formen gleicherweise der Fassungskraft der Menge wie den Anforderungen des philosophischen Denkens Genüge leistet und in Indien bis auf den heutigen Tag die Grundlage des geistigen Lebens für alle diejenigen bildet, welche das Bedürfnis empfinden, ihr religiöses Fühlen mit ihren philosophischen Überzeugungen in Einklang zu bringen. Allerdings ist die Form, in welcher Çañkara seine Gedanken entwickelt hat, eine für uns ungewohnte. Wie für die fünf übrigen orthodoxen Systeme, so bestand auch für den Vedânta eine Sammlung von 555 Sûtra's, welche unter dem Namen des nach Zeit und Lebensumständen gänzlich unbekannten *Bâdarâyaṇa* von lange her für den Vedânta als Lehrbuch für den Schulbetrieb gedient haben mögen und bei ihrer Kürze und Vieldeutigkeit der Vedântalehre in ihren verschiedenen realistischen Schattierungen eine geeignete Unterlage boten, wie uns dies schon oben (S. 276 fg., 298 fg.) wiederholt entgegengetreten ist. An diese Sûtra's des Vedânta knüpft Çañkara seine philosophischen Erörterungen in einem weitläufigen Kommentare, welcher unter dem Namen *Çârîraka-*

*bhâshyam* als das eigentliche Hauptwerk der ganzen indischen Philosophie bis auf den heutigen Tag in Indien das gröfste Ansehen geniefst, so dafs *Madhusûdana-Sarasvatî* (zwischen 1300 und 1600 p. C.) in seiner oben I, 1, S. 44—64 mitgeteilten Übersicht über die philosophische Literatur der Inder von den Vedânta-Sûtra's sagen konnte (oben I, 1, S. 58): „Dieses Lehrbuch ist unter allen das hauptsächlichste; alle andern Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung. Darum sollen es hochhalten, die nach Erlösung verlangen; und zwar in der Auffassung, wie sie von des erlauchten Çañkara verehrungswürdigen Füfsen dargelegt worden ist.“ — Hiermit stimmt auch *Mâdhava* im *Sarva-darçana-saṃgraha* überein, wenn er in seiner im allgemeinen vom Schlechtern zum Bessern aufsteigenden Übersicht dem Systeme des Çañkara die letzte und somit höchste Stelle zuerkennt. Doch findet sich bei ihm keine Darstellung dieses Systems; vielmehr beschliefst er nach Abhandlung des Yogasystems als fünfzehnten sein Werk mit den Worten: „Das noch höher als dieses stehende System des Çañkara, welches die Krone aller philosophischen Systeme bildet, ist an einem andern Orte behandelt worden, daher wir hier von demselben absehen.“

Auch wir könnten uns mit den Worten des Mâdhava einer Darstellung der Lehre des Çañkara hier für überhoben erachten, da wir das, was wir für die beiden nächstwichtigen Systeme, das Sâñkhyam und den Yoga, durch Übersetzung der Hauptquelle und nachfolgende systematische Darstellung getan haben, für den Vedânta des Çañkara schon vordem in zwei umfangreichen Werken zu leisten bemüht gewesen sind, nämlich in unsern den vollständigen Kommentar des Çañkara in deutscher Übersetzung darbietenden „Sûtra's des Vedânta“ (Leipzig 1887) und in unserm die Philosophie des Çañkara bis in alle Einzelheiten hinein verfolgenden „System des Vedânta“ (2. Aufl., Leipzig 1906). Indessen fordert schon der Anspruch auf Vollständigkeit eine wenn auch gedrängte, so doch alle wesentlichen Punkte der Lehre des Çañkara behandelnde Übersicht, und diese können wir auch heute noch nicht mit bessern Worten geben als denjenigen, welche wir in der dem „System des Vedânta“ angehängten und mehrfach

beifällig aufgenommenen* „Kurzen Übersicht der Vedântalehre“ gebraucht haben, daher wir sie hier mit den zum Verständnis erforderlichen Ergänzungen dem Leser nochmals vor Augen stellen wollen.

---

* Zwei Übersetzungen dieser kurzen Übersicht ins Englische sind in Indien und Amerika erschienen unter dem Titel: „*A short account of the Vedânta Philosophy, according to Shankara, translated from Dr. Deussen's System des Vedânta by A. W. Smart*“ (Madras 1897) und: „*Outline of the Vedânta-System of Philosophy, according to Shankara by Paul Deussen, translated by J. W. Woods and C. B. Runkle*“ (New York 1906).

# Das Vedântasystem

## nach den Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentar des Çañkara über dieselben.

### 1. Einleitung.

Grundgedanke des Vedânta.

§ 1. Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten: *tat tvam asi*, „das bist du" (Chând. 6,8,7, S. 166*), und *aham brahma asmi*, „ich bin Brahman" (Bṛih. 1,4,10, S. 395), ausspricht, ist die Identität des Brahman und der Seele, welche besagt, dafs das *Brahman*, d. h. das ewige Prinzip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem *Âtman*, dem Selbste oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausflufs des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, unteilbare Brahman selbst.

Widerspruch der Erfahrung.

§ 2. Dieser Satz widerspricht der Erfahrung *(vyavahâra)*, welche nicht jene Einheit, sondern eine Vielheit *(nânâtvam)*, eine Ausbreitung *(prapañca)* von Namen und Gestalten *(nâma-rûpe*, d. h. Eindrücken des Ohres und des Auges, Sinnes-

---

* Die Seitenzahlen hier und im folgenden beziehen sich bei Upanishad-zitaten auf unsere Übersetzung der „Sechzig Upanishad's" (Leipzig 1897; 2. Aufl. 1905), bei Zitaten aus Çañkara auf unsere Übersetzung der „Sûtra's des Vedânta nebst dem Kommentare des Çañkara" (Leipzig 1887).

eindrücken) und als einen Teil derselben unser Selbst in Gestalt unseres entstandenen und vergänglichen Leibes aufweist.

Widerspruch des Werkgesetzes.

§ 3. Ebenso aber widerspricht das Grunddogma des Vedânta dem Kanon des vedischen Ritualgesetzes, welcher zwar ein Fortbestehen *(vyatireka)* des Selbstes über den Leib hinaus lehrt, aber eine Vielheit individueller, von Brahman verschiedener Seelen annimmt, die, in unaufhörlicher Wanderung *(saṃsâra)* begriffen, nach dem Tode des Leibes immer wieder in einen neuen Leib eingehen, wobei die Werke *(karman)* des jedesmaligen Lebens das nächstfolgende Leben und seine Beschaffenheit mit Notwendigkeit bedingen.

Nichtwissen und Wissen.

§ 4. Beide, die Erfahrung, wie sie das Resultat der weltlichen Erkenntnismittel *(pramâṇam)* — Wahrnehmung *(pratyaksham)*, Folgerung *(anumânam)* usw. — ist, und der vedische Gesetzeskanon mit seinen Geboten und Verboten, Verheifsungen und Drohungen, beruhen auf einer falschen Erkenntnis *(mithyâjñânam)*, einer angeborenen Täuschung *(bhrânti)*, welche *Avidyâ*, das Nichtwissen, heifst, und deren Aussagen, vergleichbar den Bildern des Traumes, nur so lange wahr sind, bis das Erwachen eintritt. Näher besteht diese angeborene *Avidyâ* darin, dafs der *Âtman*, die Seele, das Selbst, nicht imstande ist, sich zu unterscheiden von den *Upâdhi*'s oder Bestimmungen (d. h. von dem Leibe, den psychischen Organen und den Werken), mit denen die Seele umkleidet ist, und von welchen nur ein Teil, der Leib, im Tode zunichte wird, während die übrigen die Seele auf ihrer Wanderung begleiten. — Dieser *Avidyâ* steht gegenüber die *Vidyâ*, das Wissen, auch die universelle Erkenntnis *(samyagdarçanam)* genannt, vermöge deren der *Âtman* sich von den *Upâdhi*'s unterscheidet und dieselben als auf der *Avidyâ* beruhend, als ein Blendwerk *(mâyâ)* oder einen Wahn *(abhimâna)*, sich selbst aber als identisch mit dem einen, zweitlosen, alles in sich begreifenden *Brahman* erkennt.

Quelle des Wissens.

§ 5. Das *Samyagdarçanam*, die universelle (von allen Seiten in einen Punkt auslaufende) Erkenntnis kann weder durch die weltlichen Erkenntnismittel *(pratyaksham, anumânam* usw.) hervorgebracht, noch von dem vedischen Gesetzeskanon als Pflicht geboten werden, weil beide in der *Avidyâ* wurzeln und über

diese nicht hinausführen. Die einzige Quelle der *Vidyâ* ist vielmehr die Offenbarung, die *Çruti* (was wir, nicht ganz passend, „die Schrift" zu übersetzen pflegen), d. h. der Veda, und zwar der neben dem Werkteile *(karma-kâṇḍa)* bestehende Erkenntnisteil *(jñâna-kâṇḍa)* desselben, welcher einzelne, durch *Mantra*'s und *Brâhmaṇa*'s zerstreute Abschnitte, namentlich aber die Schlufskapitel der letztern, den unter dem Namen *Upanishad*'s bekannten *Vedânta* (Veda-Ende) befafst. — Der ganze Veda ohne Unterschied von Werkteil und Erkenntnisteil, also die Gesamtheit der *Mantra*'s (Hymnen und Sprüche) und *Brâhmaṇa*'s (theologische Erklärungen) nebst den *Upanishad*'s, ist göttlichen Ursprungs, wird von Brahman „ausgehaucht" und von den menschlichen Verfassern *(ṛishi*'s) desselben nur „geschaut". Die Welt mitsamt den Göttern vergeht, der Veda aber ist ewig; er überdauert den Weltuntergang und besteht im Geiste des Brahman fort; entsprechend den Worten des Veda, welche die ewigen Urbilder der Dinge enthalten, werden zu Anfang jeder Weltperiode die Götter, Menschen, Tiere usw. von Brahman geschaffen, worauf denselben der Veda durch Exspiration offenbart wird, der Werkteil als ein Kanon des auf Glück *(abhyudaya)* abzweckenden Handelns, der Erkenntnisteil als Quelle des *Samyagdarçanam*, dessen einzige Frucht Seligkeit *(niḥçreyasam)*, d. h. die Erlösung ist. — Nicht erreichbar ist die universelle Erkenntnis durch die Reflexion *(tarka)*, und ebensowenig durch die Tradition oder *Smṛiti* (die vedischen Sûtra's, Kapila, Manu, das Mahâbhâratam u. a. befassend); beide, Reflexion und Smṛiti, können nur in sekundärem Sinne als Quelle der Wahrheit gelten, sofern sie, auf den Veda gerichtet, bemüht sind, seine Offenbarung aufzuhellen und zu ergänzen.

### 2. Theologie.

Höhere und niedere Wissenschaft.

§ 6. Das Ziel des Menschen *(purusha-artha)* ist die Erlösung *(moksha)*, d. h. das Aufhören der Seelenwanderung *(saṃsâra)*; die Erlösung der Seele von der Umwanderung aber wird dadurch vollbracht, dafs man sein eigenes Selbst *(âtman)* als identisch erkennt mit dem höchsten Selbste *(parama-âtman)*,

d. h. dem *Brahman.* Der ganze Inhalt der *Vidyâ* ist somit Erkenntnis des *Âtman* oder *Brahman* (beides sind Wechselbegriffe). — Es gibt aber zwei Wissenschaften von Brahman: die höhere Wissenschaft *(parâ vidyâ)*, deren Ziel das *Samyagdarçanam*, und deren einzige und einartige Frucht die Erlösung ist, und die niedere Wissenschaft *(aparâ vidyâ)*, die nicht auf die Erkenntnis, sondern auf die Verehrung *(upâsanâ)* des Brahman abzielt, und die als Frucht, je nach den Graden dieser Verehrung, teils Gedeihen der Werke *(karma-samriddhi)*, teils Glück *(abhyudaya*, himmlisches, vielleicht auch solches in der folgenden Geburt), teils endlich *Kramamukti*, d. h. Stufenerlösung, bringt. — Der Gegenstand der höhern Wissenschaft ist das höhere Brahman *(param brahma)*, der der niedern das niedere Brahman *(aparam brahma)*.

Höheres und niederes Brahman.

§ 7. Die Schrift nämlich unterscheidet zwei Formen *(rûpe)* des Brahman: das höhere, attributlose *(param, nirguṇam)* und das niedere, attributhafte *(aparam, saguṇam)* Brahman. In ersterm Sinne lehrt sie, dafs das Brahman ohne alle Attribute *(guṇa)*, Unterschiede *(viçesha)*, Gestalten *(âkâra)* und Bestimmungen *(upâdhi)* ist, — in letzterm legt sie dem Brahman, zum Zwecke der Verehrung, mancherlei Attribute, Unterschiede, Gestalten und Bestimmungen bei.

Unterschied derselben.

§ 8. Ein und derselbe Gegenstand kann nicht attributhaft und attributlos, gestaltet und gestaltlos sein; an sich *(svatas)* ist daher das *Brahman* ohne alle Attribute, Gestalten, Unterschiede und Bestimmungen, und dieses höhere Brahman wird zum niedern dadurch, dafs ihm das Nichtwissen *(avidyâ)*, zum Zwecke der Verehrung, die Bestimmungen oder *Upâdhi*'s beilegt. Das Behaftetsein des Brahman mit den *Upâdhi*'s ist nur eine Täuschung *(bhrama)*, so wie es eine Täuschung ist, einen Kristall für in sich rot zu halten, weil er mit roter Farbe bestrichen ist. Wie die Klarheit des Kristalls nicht durch die rote Farbe, so wird das Wesen Brahman's nicht durch die Bestimmungen verändert, welche ihm das Nichtwissen beilegt.

Unerkennbarkeit des höhern Brahman.

§ 9. Das höhere Brahman ist seinem Wesen nach attributlos *(nirguṇam)*, gestaltlos *(nirâkâram)*, unterschiedlos *(nirviçesham)* und bestimmungslos *(nirupâdhikam)*. Es ist

„nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang" usw. (Bṛih. 3,8,8, S. 445); „nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich" (Kâṭh. 3,15, S. 278); es ist „nicht so und nicht so" (*neti, neti,* Bṛih. 2,3,6, S. 414); d. h. keine Gestalt und keine Vorstellung entspricht seinem Wesen. Demnach ist es „verschieden von dem, was wir kennen und von dem, was wir nicht kennen" (Kena 1,3, S. 205); „die Worte und Gedanken kehren vor ihm um, ohne es zu finden" (Taitt. 2,4, S. 230); und der weise *Bâhva* beantwortete die Frage nach seinem Wesen durch Schweigen.*

Wesen des höhern Brahman.

§ 10. Das einzige, was sich von dem attributlosen Brahman aussagen läfst, ist, dafs es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende *(sat)*; fafst man aber diesen Begriff in empirischem Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende. — Weiter bestimmt die Schrift das Wesen des Brahman dahin, dafs, wie der Salzklumpen durch und durch salzigen Geschmacks, so das Brahman durch und durch Geistigkeit (Intelligenz, *caitanyam*) ist. Hiermit sind nicht zwei Merkmale (eine Vielheit) an Brahman gesetzt, weil beides identisch ist, sofern das Wesen des Seins in der Geistigkeit, das der Geistigkeit in dem Sein besteht. Die Wonne, *ânanda* [welche der spätere Vedânta als drittes Prädikat in dem Namen *Saccidânanda* dem Brahman beilegt], wird gelegentlich als eine Bestimmung des attributlosen Brahman anerkannt, bleibt aber bei Besprechung seines Wesens unerwähnt, vielleicht, weil auch sie als eine blofs negative Eigenschaft, als die Schmerzlosigkeit betrachtet wird, welche dem Brahman allein zukommt, denn „was von ihm verschieden, das ist leidvoll" *(ato 'nyad ârtam)*, wie die Schrift (Bṛih. 3,4,2, S. 436) sagt.

Innewerdung desselben als der Seele.

§ 11. Die Unerkennbarkeit des attributlosen Brahman beruht darauf, dafs es das innere Selbst *(antar-âtman)* in allem

---

* Çañkara zu Brahma-Sûtram III, 2,17 p. 808, S. 524 unserer Übersetzung: „Als Bâhva von dem Vâshkali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman dadurch, dafs er schwieg, wie die Schrift erzählt. Und er sprach: «Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman.» Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: «Ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Âtman ist stille *(upaçânto 'yam âtmâ)*.»"

ist; als solches ist es einerseits das Gewisseste von allem und kann von niemandem geleugnet werden, andererseits aber unerkennbar, weil es bei allem Erkennen als Subjekt *(sâkshin)* fungiert, somit niemals Objekt werden kann. — Doch wird es vom Weisen im Zustande des *Saṃrâdhanam* (der Vollbefriedigung), welcher in einem Zurückziehen der Organe von allem Äufserlichen und in einer Konzentration auf die eigene Innerlichkeit besteht, geschaut. In dem Bewufstsein, dieses attributlose Brahman zu sein, und der dasselbe begleitenden Überzeugung von der Nichtigkeit aller Vielheit der Namen und Gestalten beruht die Erlösung.

Das niedere Brahman.

§ 12. Das höhere Brahman wird dadurch, dafs man es mit reinen *(viçuddha)* oder vollkommenen *(niratiçaya)* Bestimmungen verbindet, zum niedern Brahman *(aparam brahma)*. Ein solches ist überall da zu erkennen, wo die Schrift dem Brahman irgendwelche Bestimmungen, Attribute, Gestalten oder Unterschiede beilegt. Es geschieht dies zum Zwecke nicht der Erkenntnis, sondern der Verehrung *(upâsanâ)*, und die Frucht dieser Verehrung ist, so wie die der Werke, mit denen sie in eine Kategorie zu stellen ist, nicht Erlösung *(moksha, niḥçreyasam)*, sondern Glück *(abhyudaya)*, vorwiegend, wie es scheint, himmlisches, jedoch auf den *Saṃsâra* beschränktes (Çañkara p. 148,5, Übersetzung S. 73), wiewohl die durch die Verehrung des niedern Brahman nach dem Tode auf dem Wege des Götterweges *(devayâna)* erreichte himmlische Herrlichkeit *(aiçvaryam)* vermittelst der *Kramamukti* oder Stufenerlösung zur universellen Erkenntnis und somit völligen Erlösung überleitet. Zunächst aber ist dies nicht der Fall, weil die Verehrer des niedern Brahman das Nichtwissen noch nicht völlig verbrannt haben. Dasjenige nämlich, was dem höhern Brahman die Bestimmungen beilegt und es dadurch zum niedern Brahman macht, ist das Nichtwissen. Die Natur des Brahman wird von diesen Bestimmungen so wenig verändert wie (nach dem schon erwähnten Bilde) die Klarheit des Kristalls durch die Farbe, mit der er bestrichen ist; wie die Sonne durch die im Wasser sich bewegenden Sonnenbilder, wie der Raum durch die in ihm verbrennenden oder sich bewegenden Körper. — Die reich entwickelten Vorstellungen

über das niedere Brahman kann man in drei Gruppen teilen, je nachdem sie Brahman pantheistisch als Weltseele, oder psychologisch als Prinzip der Einzelseele, oder theistisch als persönlichen Gott auffassen.

Das niedere Brahman als Weltseele.

§ 13. Die wichtigsten Stellen der ersten Gruppe sind Chând. 3,14, wonach Brahman „allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend [das Prinzip alles Handelns und sinnlichen Wahrnehmens], das All umfassend, schweigend, unbekümmert“ heifst (S. 109); und Muṇḍ. 2,1,4, wonach Mond und Sonne seine Augen, die Himmelsgegenden die Ohren, der Wind sein Hauch usw. sind (S. 551). Ferner gehört hierher Brahman als die Quelle alles Lichtes (Kâṭh. 5,15, S. 284); als das Licht jenseits des Himmels und im Herzen (Chând. 3,13, S. 108); als der Äther, aus dem die Wesen hervorgehen (Chând. 1,9,1, S. 79), der die Namen und Gestalten auseinanderdehnt (Chând. 8,14, S. 202); als das Leben, aus dem die Wesen entspringen (Chând. 1,11,5, S. 82), in dem die ganze Welt zitternd geht (Kâṭh. 6,2—3, S. 284); als der innere Lenker (*antaryâmin*, Bṛih. 3,7,3 fg., S. 440); als das Prinzip der Weltordnung: die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen (Bṛih. 4,4,22, S. 479), durch welche Sonne und Mond, Himmel und Erde, Minuten, Stunden, Jahre und Tage auseinandergehalten stehen (Bṛih. 3,8,9, S. 445); endlich als der Weltvernichter, der alles Erschaffene in sich herabschlingt (Kâṭh. 2,25, S. 275).

Das niedere Brahman als Einzelseele.

§ 14. Mit der räumlichen Gröfse, die sich in diesen Vorstellungen ausspricht, wird häufig in Kontrast gesetzt die Kleinheit, die dem Brahman als psychischem Prinzipe zukommt; als solches wohnt es in der Burg des Leibes (Praçna 5,5, S. 570), in dem Lotos des Herzens (Chând. 8,1,1, S. 189), als Zwerg (Kâṭh. 5,3, S. 282), eine Spanne grofs (Chând. 5,18,1, S. 150 fg.), zollhoch (Kâṭh. 4,12, S. 281), kleiner als ein Hirsekorn (Chând. 3,14,3, S. 110), einer Ahle Spitze grofs (Çvet. 5,8, S. 305), als Lebensprinzip (Kaush. 3,2, S. 43; Kaush. 4,20, S. 57 fg.), als Zuschauer (Muṇḍ. 3,1,1, S. 555); auch als der Mann im Auge (Chând. 1,7,5, S. 77; Chând. 4,15,1, S. 128) usw.

Das niedere Brahman als persönlicher Gott.

§ 15. Diese attributhaften Vorstellungen des Brahman gipfeln in der Auffassung desselben als *Îçvara*, d. h. als persön-

lichen Gottes. In den Upanishad's findet sich diese Anschauung verhältnismäfsig selten und weniger entwickelt (z. B. Îçâ 1, S. 524; Bṛih. 4,4,22, S. 479; Kaush. 3,8, S. 51; Kâṭh. 4,12, S. 281); im Systeme des Vedânta hingegen spielt sie eine wichtige Rolle: der *Îçvara* ist es, durch dessen Bewilligung der Saṃsâra, und durch dessen Gnade *(prasâda, anugraha)* die erlösende Erkenntnis bedingt wird; er verhängt über die Seele sowohl ihr Wirken, als auch ihr Leiden, indem er die Werke des vormaligen Lebens dabei berücksichtigt und aus ihnen das Schicksal des neuen Lebens ebenso hervorgehen läfst wie der Regen aus dem Samen und seiner Beschaffenheit gemäfs die Pflanze. Ausdrücklich aber wird die Personifikation des Brahman als *Îçvara*, Herr, welchem die Welt als das zu Beherrschende gegenübersteht, auf den im Nichtwissen wurzelnden Standpunkt des Welttreibens beschränkt, welches im höchsten Sinne keine Realität hat.*

### 3. Kosmologie.

Der empirische und der metaphysische Standpunkt.

§ 16. Der Duplizität der Wissenschaften *aparâ* und *parâ vidyâ* in der Theologie und (wie wir sehen werden) Eschatologie entspricht für das Gebiet der Kosmologie und Psychologie die Duplizität zweier Standpunkte: des empirischen Standpunktes (*vyavahâra-avasthâ*, wörtlich: Standpunkt des Welttreibens), welcher eine Schöpfung der Welt durch Brahman und eine Wanderung der mit den Upâdhi's bekleideten und dadurch individuellen Seele lehrt, und des metaphysischen Standpunktes (*paramârtha-avasthâ*, wörtlich: Standpunkt der höchsten Realität), der die Identität der Seele mit Brahman behauptet, jede Vielheit bestreitet und somit weder die Schöpfung und Existenz der Welt, noch die Individualität und Wanderung der Seele gelten läfst. — Zum Nachteile der

* Çaṅkara p. 456, Übersetzung S. 288: In dieser Weise wird gelehrt, dafs auf dem Standpunkte der höchsten Realität das Treiben von Herrschendem und zu Beherrschendem nicht stattfindet; für den Standpunkt des Welttreibens hingegen lehrt auch die Schrift das Treiben von Herrschendem usw., wenn sie sagt: „er ist der Herr der Welt, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Herr der Wesen usw.“ (Bṛih. 4,4,22).

Klarheit und Konsequenz wird diese Zweiheit der Standpunkte in Kosmologie und Psychologie nicht überall streng gewahrt. Das System stellt sich im allgemeinen auf den metaphysischen Standpunkt und vernachlässigt den empirischen, ohne doch demselben seine relative Berechtigung abzusprechen und absprechen zu können, weil er für die *aparâ vidyâ* der Eschatologie die unentbehrliche Voraussetzung ist. Demzufolge wird in der Kosmologie die Schöpfung der Welt zwar sehr ausführlich und in realistischer Haltung behandelt, zwischendurch aber erscheint immer wieder die Behauptung, diese Schriftlehre von der Schöpfung habe nur den Zweck, das Brahmansein der Welt zu lehren, und zur Stütze derselben wird der Begriff der Kausalität in den der Identität umgedeutet; und in der Psychologie steht durchweg die metaphysische Lehre der Identität von Brahman und Welt im Vordergrunde und wird einem Gegner gegenüber verteidigt, welcher im allgemeinen den für die Eschatologie des Systems unentbehrlichen empirischen Standpunkt vertritt, dann aber auch (z. B. in der Behauptung eines Entstandenseins der Seele) von demselben abweicht, so dafs die bedingte Anerkennung und Aneignung seiner Argumente nur einen Teil derselben betrifft, und eine klare Durchführung der empirischen Psychologie vermifst wird. Doch läfst sich, durch Kombination gelegentlicher und zerstreuter Äufserungen, ein gesichertes Bild auch für diese Seite des Systems gewinnen.

Beziehung der beiden Wissenschaften zu den beiden Standpunkten.

§ 17. Der Zusammenhang mag lehren, dafs die *parâ vidyâ* in Theologie und Eschatologie mit der *paramârtha-avasthâ* in Kosmologie und Psychologie ein unzerreifsbares Ganze der Metaphysik bildet, und dafs andererseits ebenso die *aparâ vidyâ* der Theologie und Eschatologie mit der *vyavahâra-avasthâ* der Kosmologie und Psychologie sich zusammenschliefst zu einem Gesamtbilde der Metaphysik, wie sie auf dem empirischen Standpunkte der *Avidyâ* (d. h. des angeborenen Realismus) sich darstellt und ein System der Volksreligion ausmacht zum Gebrauche für alle diejenigen, welche sich zum Standpunkte der Identitätslehre nicht zu erheben vermögen. — Und zunächst ist deutlich, dafs nur ein niederes, nicht ein höheres Brahman als Schöpfer der Welt gedacht werden kann, schon, weil

zum Schaffen, wie wiederholt hervorgehoben wird, eine Vielheit von Kräften gehört*, eine solche aber nur dem *aparam brahma* beigelegt werden kann, wie denn auch die Stelle, aus der eine solche Vielheit der Schöpferkräfte erwiesen wird: „allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend“ (Chând. 3,14,2, S. 109), andererseits mit Vorliebe als Belegstelle für die Lehre vom niedern Brahman verwendet wird.

Welt-perioden.

§ 18. Nach den Upanishad's schafft Brahman die Welt und geht dann vermittelst der individuellen Seele *(anena jîvena âtmanâ)* in dieselbe ein (Chând. 6,3,2, S. 161; Taitt. 2,6, S. 231; Bṛih. 1,4,7, S. 394; Kaush. 4,20, S. 57). Weder von einer Existenz der individuellen Seele vor der Schöpfung, noch von einer periodisch wiederholten Schöpfung ist dabei die Rede. — In dieser Auffassung liegen die Keime der empirischen und der metaphysischen Vedântalehre noch unentwickelt neben einander: metaphysisch daran ist die Identität der Seele mit Brahman, empirisch die Ausbreitung der Sinnenwelt. Im Vedântasysteme tritt beides aus einander: metaphysisch haben wir Identität der Seele mit Brahman, aber kein Entstehen, Bestehen und Vergehen der Welt; empirisch hingegen eine Weltschöpfung, aber keine Identität des Brahman und der Seele; vielmehr besteht die individuelle Seele mitsamt den Upâdhi's, die sie zu einer solchen machen, von Ewigkeit her und wandert (von der Erlösung abgesehen) aus einem Leibe in den andern in alle Ewigkeit hinein; das Dogma der Weltschöpfung aber wird umgebildet zu einer periodisch abwechselnden Ausbreitung der Welt aus Brahman und Zurückziehung derselben in Brahman, beides nicht einmal, sondern unzählige Male die unendliche Zeit durch sich wiederholend. Die Seelen wie die Elemente bestehen bei der Zurückziehung der Welt in Brahman potentiell, der Samenkraft nach fort und gehen bei jeder Neuschöpfung unverändert wieder aus demselben hervor. Hiermit ist der ursprüngliche Sinn der Schöpfungslehre gänzlich verlassen; dieselbe wird, in der

* Çañkara p. 486,10, Übersetzung S. 308: „Aus dem Brahman, wiewohl es eines ist, wird die mannigfache Ausbreitung der Umwandlungen möglich, weil dasselbe mit mancherlei Kräften verbunden ist.“

angedeuteten Umformung, festgehalten, weil sie der Veda nun einmal lehrt; im Systeme liegt kein Motiv für eine Weltschöpfung, sondern vielmehr für ein ewiges Bestehen der Welt, an dessen Stelle (der Autorität der Schrift zuliebe) die periodische Schöpfung und Reabsorption tritt, die sich nun aber ohne Aufhören wiederholen mufs und den Bestand der Welt nicht alterieren darf, um jener vom Systeme geforderten ewigen Existenz zu genügen, welche, wie wir sehen werden, auf einer moralischen Notwendigkeit beruht.

Anfanglosigkeit der Welt.

§ 19. Die Grundanschauung der empirischen Kosmologie und Psychologie ist die Anfanglosigkeit des Saṃsâra (der Seelenwanderung). Von Ewigkeit her besteht, von Brahman getrennt, eine Vielheit individueller Seelen. Was sie von Brahman (mit dem sie in metaphysischem Sinne identisch sind) unterscheidet, das sind die *Upâdhi*'s, mit denen sie umkleidet sind, und worunter, aufser den der Seele anhaftenden Werken, die psychischen Organe *(indriya*'s, *manas*, *mukhya prâṇa)*, der dieselben tragende feine Leib *(sûkshmam çarîram)* und, in weiterm Sinne, gelegentlich auch der grobe Leib nebst den Aufsendingen verstanden werden. Nur der grobe Leib wird mit dem Tode zunichte; der feine Leib hingegen mitsamt den psychischen Organen besteht als das Gewand der Seele von Ewigkeit her und begleitet dieselbe auf allen ihren Wanderungen. Weiter aber wird die wandernde Seele begleitet von den Werken (rituellen und moralischen), die sie während des Lebens begangen hat, und diese eben sind es, welche den Saṃsâra zu keinem Stillstande kommen lassen. Denn jedes Werk, das gute wie das böse, erfordert seine Vergeltung und als diese Lohn und Strafe nicht nur im Jenseits, sondern aufserdem noch in Gestalt eines folgenden Daseins. Ohne Werke ist kein menschliches Leben denkbar; folglich auch kein solches, auf welches nicht ein anderes als seine Sühne folgte. Sehr gute Werke bedingen ein göttliches, sehr böse ein tierisches und pflanzliches Dasein; wenn die Seele in diesen auch keine Werke verrichtet, so schützt sie dies doch nicht vor einem abermaligen Geborenwerden, indem Werke von hervorragender Güte oder Bosheit zu ihrer Sühne mehrere Lebensläufe nach einander erfordern. Hierauf beruht es, dafs

der Saṃsâra durch alle Sphären der Existenz von den Göttern bis herab zur Pflanze ohne Anfang und (falls nicht der Samen der Werke durch das Wissen verbrannt wird) ohne Ende ist.

§ 20. Die Ausbreitung der Sinnenwelt *(nâmarûpa-prapañca)* ist ihrem Wesen nach nichts weiter als die der Seele aufgebürdete *(adhyâropita,* p. 1056,1. 1132,10) Frucht ihrer Werke; die Welt ist, wie die häufige Formel lautet, *kriyâ-kâraka-phalam,* „Vergeltung der Tat am Täter"; sie ist *bhogyam* (das zu Geniefsende), während die Seele in ihr *bhoktṛi* (Geniefser) und andererseits *kartṛi* (Täter) ist; beides mit Notwendigkeit und genau entsprechend ihrem *kartṛitvam* (Tätersein) in dem vorhergehenden Dasein. Der Vermittler zwischen dem Werke und seiner Frucht (welche Tun und Leiden des folgenden Daseins begreift) ist nicht ein *adṛishṭam* (eine unsichtbare, über das Dasein hinausreichende Kraft der Werke, vgl. oben S. 397), oder wenigstens nicht dieses allein, sondern vielmehr der *Îçvara,* eine nur für den empirischen Standpunkt gültige (§ 15) Personifikation des Brahman, welcher, genau entsprechend den Werken des vorigen Daseins, Tun und Leiden in der neuen Geburt über die Seele verhängt. Auf derselben Notwendigkeit wie das Wiedergeborenwerden beruht nun weiter auch die jedesmalige Neuschöpfung der Welt nach ihrer Absorption in das Brahman. Denn die Seelen bestehen, wenn auch in das Brahman absorbiert, doch samenartig mitsamt ihren Werken fort, und die letztern erfordern zu ihrer Sühnung die abermalige Weltschöpfung, d. h. die Ausbreitung der Elemente aus Brahman, deren Hergang wir jetzt näher betrachten wollen.

Moralische Notwendigkeit der Weltausbreitung.

§ 21. Bei der Schöpfung, *sṛishṭi,* die diesem Worte nach als eine „Ausgiefsung", also als Emanation, zu denken ist, geht zuerst aus dem *Brahman* hervor der *Âkâça,* der Äther, oder richtiger der alldurchdringende *(vibhu),* jedoch als eine überaus feine Materie aufgefafste Raum, aus dem *Âkâça* der Wind *(vâyu),* aus diesem das Feuer *(agni, tejas),* aus diesem das Wasser *(âpas),* aus diesem die Erde *(pṛithivî, annam),* wobei nicht durch die Elemente selbst, sondern durch Brahman in der Gestalt der Elemente das jedesmal folgende

Die unorganische Natur (Elemente).

Element hervorgebracht wird. In umgekehrter Ordnung wird beim Weltuntergang zunächst die Erde zu Wasser, dann das Wasser zu Feuer, das Feuer zu Wind, der Wind zu Äther, der Äther zu Brahman. — Der Äther wird wahrgenommen durch das Gehör, der Wind durch Gehör und Gefühl, das Feuer durch Gehör, Gefühl, Gesicht, das Wasser durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, die Erde durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch.* Übrigens sind die Elemente in der Natur nicht die reinen Urelemente, sondern Mischungen aus allen unter Überwiegen des einen oder andern derselben. [Eine systematische Durchführung dieser Mischungstheorie findet sich noch nicht in Çañkara's Kommentar zu den Brahmasûtra's, sondern erst im Vedântasâra.]

Die organische Natur (Seelen).

§ 22. Nachdem Brahman die Elemente geschaffen hat, geht er, nach den Upanishad's, mittels der individuellen Seele in dieselben ein; d. h. nach unserm Systeme: die wandernden Seelen, welche auch nach dem Weltuntergange in Brahman potentiell *(çakti-âtmanâ)* fortbestanden, erwachen aus diesem zum Blendwerke [der empirischen Realität] mitgehörigen grofsen Tiefschlafe (*mâyâmayî mahâsushuptiḥ*, Çañkara p. 342,9, Übersetzung S. 208) und erhalten, entsprechend ihren Werken im vorhergehenden Dasein, einen göttlichen, menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Leib. Dies geschieht dadurch, dafs der Same der Elemente, den sie, in Form des feinen Leibes, bei der Seelenwanderung mit sich führen, durch Ansetzung gleichartiger Partikeln aus den benachbarten groben Elementen (Çañkara p. 467,7 fg., Übersetzung S. 295) zum groben Leibe erwächst, indem sich gleichzeitig die psychischen Organe *(mukhya prâṇa, manas, indriya*'s*)*, die während der Wanderung zusammengeballt *(sampiṇḍita)* waren, entfalten. (Was dabei aus den Organen der Pflanzenseelen wird, bleibt unerörtert; man darf annehmen, dafs sie zusammengeballt bleiben.) Der Leib ist *nâmarûpakṛita-kârya-karaṇa-sañghâta*, „der aus Namen

---

* Diese Theorie, von uns Akkumulationstheorie genannt, steht mit der sogleich im folgenden auch von Çañkara behaupteten Mischungstheorie in Widerspruch, wie unten S. 629 näher gezeigt werden wird.

und Gestalten* [d. h. aus den Elementen] gebildete Komplex von Werkzeugen des Wirkens", die Seele der Herr *(svâmin)* dieses Komplexes. Das Wachstum des Leibes geschieht aus den Elementen, wobei an denselben Gröbstes, Mittleres und Feinstes unterschieden werden, und dementsprechend aus der Erde: Faeces, Fleisch, Manas, aus dem Wasser: Urin, Blut, Prâṇa, aus dem Feuer: Knochen, Mark, Rede entstehen; — da andererseits nach dem Systeme die Seele ihre psychischen Organe, und unter ihnen Manas, Prâṇa und Rede schon mit sich führt, so mufs man hier entweder einen Widerspruch konstatieren, oder annehmen, dafs die wachsenden Manas, Prâṇa, Rede zu den gleichnamigen, von Haus aus eigenen Organen sich so verhalten, wie der grobe Leib zu dem feinen. Die Aufnahme dieser Stoffe aus der Nahrung wird dadurch möglich, dafs (nach § 21) jeder Körper der Natur sämtliche Urelemente enthält. — Nach der Entstehung zerfallen die Organismen in Keimgeborene (Pflanzen), Schweifsgeborene (Ungeziefer), Eigeborene und Lebendgeborene; die Zeugung besteht darin, dafs die Seele des Kindes, welche, durch die Nahrung in den Vater eingegangen, bei diesem nur als Gast wohnte, mittels des Samens in den Mutterleib übertritt und aus dem Blute desselben den feinen Leib zum groben fortentwickelt. Der Tod ist die Trennung der Seele (nebst ihren Organen und dem feinen Leibe) vom Körper; wird der Organismus zerstört, so wandert die Seele aus. Die Dauer des Lebens ist nicht zufällig, sondern genau durch das Quantum der abzubüfsenden Werke prädestiniert, wie die Beschaffenheit des Lebens durch deren Qualität. Doch ist dann wieder auch von Werken die Rede, die nicht auf einmal, sondern nur durch wiederholte Geburten abgetragen werden können; nur aus solchen läfst es sich z. B. erklären, dafs die Seelenwanderung bei einem Eingang in einen Pflanzenleib nicht zum Stillstande

---

* Nach Chând. 6,3,2, S. 161 geht Brahman mittels des *Jîva âtman* in die Elemente ein und breitet sich dadurch aus zu Namen und Gestalten; Çañkara hingegen redet p. 507,1, S. 321 von einem *nâmarûpa-mâyâ-âveça*, einem Eingehen in das Trugbild der Namen und Gestalten, und in diesem Sinne mufs man wohl auch die obige Formel übersetzen, in welcher p. 787,13, S. 509 der Ausdruck *kârya-karaṇa-sañghâta* durch *deha* ersetzt wird.

kommt. Da auch jede Pflanze eine verkörperte Seele ist, jede Verkörperung aber nur dem Zwecke der Abbüfsung dient, so verfährt das System ganz konsequent, wenn es (p. 772,4. 774,5, Übersetzung S. 497 und 499) auch den Pflanzen Empfindung zuschreibt. — Während die Lebensdauer der Pflanzen-, Tier- und Menschenseelen kurz bemessen ist, so sind diejenigen Seelen, welche, zufolge hervorragender Leistungen in dem vorigen Dasein, als Götter geboren werden, unsterblich, d. h. bis zum nächsten Weltuntergange dauernd; dann verfallen auch sie wieder dem Saṃsâra, und der Posten des Indra usw. kann das nächste Mal durch eine andere Seele besetzt werden.*

Keine Welt auf metaphysischem Standpunkte.

§ 23. Wie alle Tongefäfse in Wahrheit nur Ton sind, wie die Umwandlung des Tones zu den Gefäfsen „nur auf Worten beruhend, ein blofser Name“ ist (*vâcârambhaṇaṃ vikâro, nâmadheyam*, Chând. 6,1,4, S. 160, vgl. das Parmenideische: τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ), so ist auch diese ganze Welt in Wahrheit nur Brahman und hat über Brahman hinaus (*brahma-vyatirekena*) kein Sein; ein von Brahman Verschiedenes gibt es nicht (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19, S. 479). Aber unser System geht hier weiter als der Veda. Die ganze Ausbreitung der Namen und Gestalten (*nâmarûpa-prapañca*), die gesamte Vielheit der Erscheinungen (*rûpa-bheda*) ist, wenn wir sie vom Standpunkte der höchsten Realität (*paramârtha-avasthâ*) aus betrachten, erzeugt, aufgestellt, [der Seele] aufgebürdet durch das Nichtwissen (*avidyâ-kalpita, avidyâ-pratyupasthâpita, avidyâ-adhyâropita*), klafft heraus aus der falschen Erkenntnis (*mithyâjñâna-vijṛimbhita*), ist ein blofser Wahn (*abhimâna*), welcher durch die richtige Erkenntnis, das *Samyagdarçanam*, widerlegt wird, — ganz ebenso wie der Wahn, dafs eine Schlange sei, wo nur ein Strick, ein Mensch, wo nur ein Baumstamm, eine Wasserfläche, wo nur eine Wüstenspiegelung ist, durch die nähere

* Çaṅkara p. 287,5, Übersetzung S. 170: „Solche Worte wie Indra usw. bedeuten, ähnlich wie z. B. das Wort «General», nur das Innehaben eines bestimmten Postens. Wer also gerade den betreffenden Posten bekleidet, der führt den Titel Indra usw.“

Betrachtung widerlegt wird und verschwindet. Die ganze Welt ist nur ein Blendwerk *(mâyâ)*, welches Brahman als Zauberer *(mâyâvin)* aus sich heraussetzt *(prasârayati)*, und von dem er, wie dieser von dem durch ihn geschaffenen Zauber, nicht berührt wird; oder, mit anderer Wendung des Bildes, Brahman wird durch das Nichtwissen, so wie der Zauberer durch das Blendwerk, als nichteinheitlich erscheinen gemacht *(vibhâvyate)*; er ist die Ursache des Bestehens *(sthiti-kâraṇam)* der Welt, wie der Zauberer des aus ihm herausgesetzten Zaubers, und Ursache der Zurückziehung der Welt in sein eigenes Selbst *(sva-âtmani eva upasaṃhâra-kâraṇam)*, ähnlich wie die Erde die Wesen in sich zurückzieht; das Vielheitstreiben *(bheda-vyavahâra)* während des Bestehens der Welt und die Vielheitskraft *(bheda-çakti)* vor und nach ihrem Bestehen beruhen beide auf dem Nichtwissen oder der falschen Erkenntnis. An diesem Begriffe der *avidyâ*, des *mithyâjñânam*, prallt nun jede weitere Untersuchung ab; woher dieses Nichtwissen, welches uns allen angeboren wird, entspringt, erfahren wir nicht; am tiefsten führt noch das mehrfach gebrauchte Bild von dem Augenkranken, der zwei Monde sieht, wo in Wahrheit nur einer ist.* Übrigens ist das Nichtsein der Welt nur ein relatives: die Vielheit der Erscheinungen, die Namen und Gestalten, die Mâyâ sind *tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîya*, d. h. „man kann nicht sagen, dafs sie Brahman *(tat)* sind, und auch nicht, dafs sie von ihm verschieden sind“. Sie sind, wie die Gestalten des Traumes, wahr *(satya)*, solange der Traum dauert, und sind es nicht mehr, nachdem das Erwachen *(prabodha)* eingetreten ist. — Diesen Idealismus, den wir in den Upanishad's erst aufdämmern sehen, sucht der Vedânta

* An eine ins Unendliche zurückgehende Verschuldung ist dabei nicht zu denken. Vgl. das System des Vedânta S. 326 Gesagte und als Bestätigung desselben die wichtige Stelle p. 85,4, Übersetzung S. 30: „Die Behauptung, dafs der Âtman mit einem Körper behaftet sei, und dafs er vermittelst desselben gute und böse Werke vollbracht habe, stützen sich wechselseitig immer eine auf die andere, und folglich ist die Behauptung einer Anfanglosigkeit [jenes wechselseitigen Sichbedingens] eine blofse Kette von lauter blinden Gliedern; denn eine Behaftung des Âtman mit Werken ist unmöglich, weil ein Tätersein von ihm ausgeschlossen ist.“

mit der vedischen Schöpfungslehre dadurch in Einklang zu bringen, dafs er behauptet, jene Schöpfung bedeute nur die Identität (*ananyatvam*, *tâdâtmyam*) der Welt mit Brahman; die Welt sei die Wirkung, Brahman die Ursache, Wirkung und Ursache aber seien identisch, ein Satz, zu dessen Beweis als Hauptargument das Beharren der Substanz beim Wechsel der Zustände dient.

### 4. Psychologie.

Alleinige Realität der Seele.

§ 24. Während wir alles um uns her ausgebreitete Sein, alle Namen und Gestalten, aus denen die Welt besteht, als eine auf dem Nichtwissen beruhende Täuschung, eine blofse, dem Traume vergleichbare, Illusion erkennen, so gibt es einen Punkt im Universum, auf welchen diese Bestimmungen keine Anwendung finden: dieser Punkt ist unsere Seele, d. h. unser eigenes Selbst (*âtman*). Dieses Selbst läfst sich nicht beweisen, weil es die tragende Basis jedes Beweises ist, aber auch nicht leugnen, weil jeder, indem er es leugnet, dasselbe voraussetzt.* Welcher Natur ist nun diese alleinige Grundlage aller Gewifsheit, die Seele oder das innere Selbst? Wie verhält sie sich zu dem alles Sein in sich begreifenden Brahman?

Identität der Seele mit Brahman.

§ 25. Die Seele kann 1. nicht von Brahman verschieden sein, weil es kein Seiendes aufser Brahman gibt; sie ist 2. aber auch nicht als eine Umwandlung des Brahman an-

---

* Çañkara p. 619, S. 389: „Das Selbst aber ist die Basis (*âçraya*) für die Tätigkeit des Beweisens, und mithin ist es auch vor der Tätigkeit des Beweisens ausgemacht. Und weil es so beschaffen ist, deshalb geht es nicht an, dasselbe in Abrede zu stellen. Denn in Abrede stellen können wir eine Sache, die [von aufsen] an uns herankommt (*âgantuka*), nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es; das Feuer kann nicht seine eigene Hitze in Abrede stellen. Und weiter, wenn man sagt: «ich bin es, der jetzt das gegenwärtige Sein erkennt, ich bin es, der das vergangene und vorvergangene erkannte, und ich, der das künftige und überkünftige erkennen wird», so liegt in diesen Worten, dafs, wenn auch das Objekt der Erkenntnis sich ändert, der Erkennende, weil er in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ist, nicht sich ändert; denn sein Wesen ist ewige Gegenwart (*sarvadâ-vartamâna-svabhâvatvâd*); daher, wenn auch der Leib zu Asche wird, kein Vergang des Selbstes ist, weil sein Wesen die Gegenwart ist; ja es ist sogar nicht einmal denkbar, dafs sein Wesen etwas anderes als dieses wäre."

zusehen, weil das Brahman unveränderlich ist; und ebensowenig ist sie endlich 3. ein Teil des Brahman, da dasselbe keine Teile besitzt. — Somit bleibt übrig, dafs die Seele mit Brahman identisch ist, dafs jeder von uns das ganze, ewige, unteilbare, unwandelbare, alles Sein befassende Brahman selbst ist.

Die Seele auf metaphysischem Standpunkte.

§ 26. Hieraus folgt, dafs alles, was über das unterschiedlose Brahman festgesetzt wurde, auch von der Seele gilt: wie dieses ist sie ihrer Natur nach reine Geistigkeit *(caitanyam)*, und wie diesem kommen ihr alle jene negativen Bestimmungen zu, deren Zweck es ist, von Brahman alle Vorstellungen, durch die sein Wesen begrenzt erscheinen könnte, abzuwehren. Sonach ist die Seele, ebenso wie Brahman, 1. allgegenwärtig *(vibhu, sarvagata)* oder, wie wir sagen würden, raumlos, 2. allwissend und allmächtig, 3. weder handelnd *(kartṛi)* noch geniefsend (beziehungsweise leidend, *bhoktṛi*).

Die Seele auf empirischem Standpunkte.

§ 27. Liegt in diesen Bestimmungen die wahre Natur der Seele, so folgt, dafs alles, was denselben widerspricht, ihr nur durch die *Avidyâ* „beigelegt" wird. Auf diesen Beilegungen oder *Upâdhi*'s, welche nur in der falschen Erkenntnis ihren Grund haben, und zu denen, wie wir sahen, alles die körperliche Existenz Bedingende gehört, beruht es, dafs die Seele im Saṃsârastande 1. nicht alldurchdringend und allgegenwärtig ist, sondern in der beschränkten Gröfse des *Manas* im Herzen wohnt, 2. auch nicht allwissend und allmächtig, indem ihre natürliche Allwissenheit und Allmacht durch die *Upâdhi*'s ebenso latent werden wie Licht und Hitze des Feuers durch das Holz, in welchem es verborgen schlummert; 3. endlich wird die Seele durch ihre Verbindung mit den *Upâdhi*'s zu einer handelnden und geniefsenden *(kartṛi* und *bhoktṛi)*, und durch diese letztern Eigenschaften ist ihre Verstrickung in den *Saṃsâra* bedingt; denn die Werke des einen Lebens müssen durch Geniefsen und Wirken im nächstfolgenden Dasein vergolten werden; das einen Teil der Vergeltung bildende Wirken aber erfordert wiederum seine Vergeltung, und so ins Unendliche fort.

Die Upâdhi's.

§ 28. Dieser anfang- und endlose *Saṃsâra* beruht nur darauf, dafs der Seele ihre wahre Natur durch die von der *Avidyâ* aufgestellten *Upâdhi*'s verborgen ist. Diese, das Brahman

zur individuellen, tätigen und geniefsenden Seele machenden *Upâdhi's* sind nun, aufser allen Dingen und Verhältnissen der Aufsenwelt und dem zu ihnen gehörigen, mit dem Tode in die Elemente zurückkehrenden „groben Leibe", folgende: 1. das *Manas* und die *Indriya's*; 2. der *Mukhya Prâṇa*; 3. das *Sûkshmam Çarîram*; zu diesem unwandelbaren psychischen Apparate, mit welchem die Seele von Ewigkeit her und bis zur Erlösung bekleidet bleibt, gesellt sich 4. ein wandelbares Element, welches wir die moralische Bestimmtheit nennen wollen. Wir haben diese *Upâdhi's* jetzt im einzelnen zu betrachten.

*Manas* und *Indriya's*.

§ 29. Während der grobe Leib *(deha, kârya-karaṇa-sañghâta)* und seine Organe *(karaṇam)*, wie Auge, Ohr, Hände, Füfse usw., im Tode vergehen, so bleiben die als für sich bestehende Wesenheiten aufgefafsten Funktionen *(vṛitti)* dieser Organe durch alle Zeit mit der Seele verbunden. Dieses sind die *Indriya's* (die Kräftigen), welche die Seele wie Fühlhörner beim Leben aus sich herausstreckt und beim Tode in sich zurückzieht. Auf ihnen beruhen die beiden Seiten des bewufsten Lebens, nämlich einerseits das Erkennen, andererseits das Handeln. Dementsprechend hat die Seele fünf Erkenntnisvermögen *(jñâna-indriya's)*: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, und fünf Tatvermögen *(karma-indriya's)*: Greifen, Gehen, Reden, Zeugen, Entleeren. Diese zehn *Indriya's*, welche man gewöhnlich durch die Namen der entsprechenden Organe des groben Leibes bezeichnet, werden regiert von einem Zentralorgan, dem *Manas*, welches einerseits die von den Erkenntnisvermögen gelieferten Data zu Vorstellungen verarbeitet (*manasâ hi eva paçyati, manasâ çṛiṇoti*, Bṛih. 1,5,3, S. 401), andererseits die Ausführung der Willensakte durch die Tatvermögen veranlafst, somit sowohl das bezeichnet, was wir den Verstand, als auch das, was wir den bewufsten Willen nennen. Während die *Indriya's* den ganzen Leib durchziehen, wohnt das *Manas* „einer Ahle Spitze grofs" im Herzen, und in dem *Manas*, seinen ganzen Umfang ausfüllend, in innigster, nur durch die Erlösung trennbarer Verbindung, die Seele, welche nur durch die Organe, an die sie durch das Nichtwissen gekettet ist, Täter

und Geniefser wird, selbst aber dem ganzen Treiben der Organe als blofse Apperzeption *(upalabdhi)*, als passiver Zuschauer *(sâkshin)* gegenübersteht, so dafs sie, trotz ihrer Versenkung in das Welttreiben, ihrem eigentlichen Wesen nach von demselben unberührt *(asañga, ananvâgata)* bleibt.

*Mukhya Prâṇa.*

§ 30. Weniger innig als mit *Manas* und *Indriya*'s erscheint die Seele mit dem *Mukhya Prâṇa* verknüpft, ein Ausdruck, der in den Upanishad's noch den „Odem im Munde" bezeichnet, im Systeme hingegen zu der Bedeutung „Hauptlebensodem" gelangt ist. Wie *Manas* und *Indriya*'s die zu besondern Wesenheiten hypostasierten Funktionen des Erkennens und Handelns, so ist der *Mukhya Prâṇa*, von dem sie alle abhängig sind, eine Hypostase des empirischen Lebens selbst, welches durch ihn in seinen fünf Verzweigungen, *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, bedingt ist. Unter diesen versieht der *Prâṇa* das Ausatmen, der *Apâna* das Einatmen. *Vyâna* ist dasjenige, welches das Leben unterhält, wenn der Atem momentan stockt; *Samâna* ist das Prinzip der Verdauung; und wie diese vier den Bestand, so bewirkt *Udâna* den Abschlufs des Lebens, indem er die Seele beim Tode auf einer der hundertundeinen Hauptadern aus dem Leibe hinausführt. Hierbei ziehen *Manas*, *Indriya*'s und *Mukhya Prâṇa* mit der Seele aus: wie sie während des Lebens die Kräfte sind, welche die Körperorgane regieren, so sind sie nach dem Tode des Leibes der Samen, aus welchem bei jeder neuen Geburt die körperlichen Organe neu erwachsen.

*Sûkshmam Çarîram.*

§ 31. Wie in den *Indriya*'s den Samen der Körperorgane, so führt die Seele den Samen des Körpers selbst mit sich in Gestalt des „feinen Leibes", *sûkshmam çarîram*, oder, wie er von Çañkara mehrfach umschrieben wird, *deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi*, d. h. „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente" [und zwar, nach Çañkara, wie sich aus p. 743,4, Übersetzung S. 476 erweisen läfst, der schon gemischten Elemente; vgl. hingegen Vedântasâra § 77, unten S. 648]. Wie sich diese Feinteile der Elemente zu den groben Elementen verhalten, wird nicht näher bestimmt. Der aus ihnen gebildete feine Leib besitzt Materialität *(tanutvam)*, jedoch Durchsichtigkeit *(svacchatvam)*; daher er beim Auszuge der

Seele nicht gesehen wird. Auf ihm beruht die animalische Wärme; das Erkalten des Leichnams rührt davon her, dafs der feine Leib ihn verlassen hat, um mit den übrigen Organen die Seele auf ihrer Wanderung zu begleiten.

Die moralische Bestimmtheit.

§ 32. Zu diesem psychischen Organismus *(manas, indriya's, mukhya prâṇa, sûkshmam çarîram)*, welcher der Seele durch alle Zeiten in Leben und Tod anhaftet und als völlig unveränderlich erscheint, gesellt sich weiter als Begleiter der Wanderung ein veränderlicher Upâdhi; es ist die moralische Bestimmtheit, bestehend in dem durch das Leben angesammelten Schatze von Werken *(karma-âçaya)*, welcher neben dem physischen Substrate *(bhûta-âçraya)*, d. h. dem feinen Leibe, als ein moralisches Substrat *(karma-âçraya)* mit der Seele auszieht und die Gestaltung des künftigen Daseins nach der Seite des Geniefsens und Leidens wie auch des Wirkens mit Notwendigkeit bestimmt.

Besondere Zustände der Seele.

§ 33. Es gibt vier Zustände der wandernden Seele: das Wachen, das Träumen, der Tiefschlaf und der Tod. Beim Wachen durchwaltet die in Verknüpfung mit dem *Manas* im Herzen weilende Seele durch Vermittlung des *Manas* und der *Indriya's* erkennend und wirkend den ganzen Leib. Beim Traumschlafe kommen die *Indriya's* zur Ruhe, indes das *Manas* noch tätig bleibt, und die Seele, von dem *Manas* und den in dasselbe eingegangenen *Indriya's* umgeben, auf den Adern durch den Leib zieht und dabei die aus den Eindrücken *(vâsanâ)* des Wachens gezimmerten Träume schaut. Beim Tiefschlafe löst sich die Verbindung der Seele mit dem *Manas*; das *Manas* und die *Indriya's* gehen, zur Ruhe gekommen, in die Adern oder das Perikardium und dadurch in den *Mukhya Prâṇa* ein, dessen Tätigkeit auch im Tiefschlafe fortdauert, indes die Seele, vorübergehend von allen diesen Upâdhi's befreit, in dem Äther des Herzens in das Brahman eingeht; da sie ohne die Upâdhi's Brahman ist, so ist dieser Eingang in das Brahman eben nur ein anderer Ausdruck für die völlige Befreiung von den Upâdhi's. Aus dieser vorübergehenden Identifikation mit Brahman geht die Seele beim Erwachen mit allen ihren individuellen Bestimmtheiten als die nämliche, welche sie war, wieder hervor.

### 5. Seelenwanderung.

Auszug der Seele aus dem Leibe.

§ 34. Beim Sterben gehen zunächst die *Indriya*'s ein in das *Manas*, dann dieses in den *Mukhya Prâṇa*, dann dieser in die mit der moralischen Bestimmheit behaftete Seele, dann diese in das *Sûkshmaṃ Çarîram*. Nachdem diese alle im Herzen vereinigt sind, so wird die Spitze des Herzens leuchtend, um den Weg zu erhellen, und der *Udâna* führt die Seele mitsamt den genannten Upâdhi's aus dem Leibe hinaus, und zwar den die (niedere) Wissenschaft Besitzenden durch die Kopfader (*mûrdhanyâ nâḍî*, später *sushumnâ* genannt), die Nichtwissenden durch die hundert übrigen Hauptadern des Leibes. (Der das höhere Wissen Besitzende zieht, wie wir nachher sehen werden, überhaupt nicht aus.) Von diesem Punkte an scheiden sich die Wege; der Nichtwissende, Werktätige geht den *Pitṛiyâna* oder Väterweg, der das niedere Wissen Besitzende den *Devayâna* oder Götterweg; der weder Wissende noch Werktätige, d. h. der Böse, bleibt von diesen beiden Wegen ausgeschlossen.

Schicksal der Werktätigen (*Pitṛiyâna*).

§ 35. Der *Pitṛiyâna*, welcher für diejenigen bestimmt ist, die weder das höhere, noch das niedere Wissen von Brahman besitzen, aber gute Werke geübt haben, führt die Seele zur Vergeltung derselben empor zum Monde. Die Stationen dieses Weges sind folgende: 1. der Rauch, 2. die Nacht, 3. die Monatshälfte, wo der Mond abnimmt, 4. die Jahreshälfte, wo die Tage abnehmen, 5. die Väterwelt, 6. der Äther, 7. der Mond. In dem Lichtreiche des Mondes geniefsen die Seelen den Umgang der Götter als Belohnung für ihre Werke, und zwar so lange, bis dieselben verbraucht sind. Doch wird nur ein Teil der Werke durch diesen Genufs auf dem Monde vergolten. Ein anderer Teil bleibt als Rest *(anuçaya)* zurück und findet seine Vergeltung durch die folgende Geburt. Welche Werke in dem einen und dem andern Falle zu verstehen sind, bleibt unaufgehellt. Nachdem die auf dem Monde zur Vergeltung kommenden Werke verbraucht sind, steigt die Seele wieder herab: als Stationen des Rückweges sind zu nennen: 1. der Äther, 2. der Wind, 3. der Rauch, 4. die Wolke, 5. der Regen, 6. die Pflanze, 7. der männliche Same, 8. der

Mutterschofs. Auf allen diesen Stationen weilt die Seele nur als Gast und ist von den Elementen und Seelen, durch welche sie durchgeht, zu unterscheiden. Nachdem sie schliefslich in den ihren Werken entsprechenden Mutterschofs gelangt ist, so tritt sie aus demselben zu einem abermaligen Erdenleben neu hervor.

Schicksal der Bösen (die Hölle und der dritte Ort).

§ 36. Die Bösen, welche weder Wissen noch Werke besitzen, steigen nicht zum Monde empor; ihr Schicksal wird nicht klar entwickelt, indem Çañkara einerseits auf eine Bestrafung in den sieben Höllen des *Yama*, andererseits auf den „dritten Ort“ verweist, in welchem sie als niedere Tiere wiedergeboren werden, ohne dafs der Zusammenhang zwischen beiden deutlich würde. Obgleich sie vom Leben auf dem Monde ausgeschlossen bleiben, so werden doch wiederum auch unter denen, welche vom Monde zurückkehren, solche von gutem Wandel, welche in einer der drei höhern Kasten wiedergeboren werden, und solche von bösem Wandel unterschieden, welche in Caṇḍâlaleiber und Tierleiber eingehen. Eine Vereinigung dieser Vorstellungen zu einem zusammenhängenden Ganzen, wie sie durch Unterscheidung verschiedener Stufen des zu sühnenden guten und bösen Werkes leicht herzustellen gewesen wäre, liegt in dem Werke, aus welchem wir schöpfen, nicht vor.

Schicksal der frommen Verehrer des Brahman *(Devayâna)*.

§ 37. Von den Werkfrommen (§ 35), die dem altvedischen Opferkulte huldigen, sind zu unterscheiden diejenigen, welche der Brahmanlehre anhängen, jedoch zur universellen Erkenntnis der Identitätslehre sich nicht zu erheben vermögen und demnach das Brahman nicht als Seele in sich, sondern als Gott sich gegenüber wissen und dementsprechend verehren. Diese Besitzer des niedern Wissens *(aparâ vidyâ)*, d. h. die Verehrer des niedern, attributhaften *(aparam, saguṇam)* Brahman, gehen alle (mit Ausnahme derer, welche Brahman unter einem Symbol, *pratîkam*, verehrt haben) nach dem Tode auf dem *Devayâna* in das niedere Brahman ein. Die Stationen dieses Weges werden in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben, welche Çañkara zu einem Ganzen verwebt. Nach Chând. [Bṛih., Kaush.] werden von der Seele des (niedrig) Wissenden, nachdem sie durch die Kopfader aus

dem Leibe herausgetreten ist, folgende Regionen durchmessen: 1. die Flamme [= *Agniloka*], 2. der Tag, 3. die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4. die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5. das Jahr, [6. *Devaloka*, 7. *Vâyuloka*], 8. die Sonne, 9. der Mond, 10. der Blitz. Diese Stationen sind weder als Wegezeichen, noch als Genufsstätten für die Seele anzusehen, sondern als Führer, deren sie bedarf, weil sie sich ihrer eigenen Organe, da dieselben zusammengerollt sind, nicht bedienen kann. Während also unter den bisher Aufgezählten menschenähnliche, göttliche Führer der Seele zu verstehen sind, so wird weiter, nach ihrem Eingange in den Blitz, die Seele von einem „Mann, der nicht ist wie ein Mensch" *(purusho 'mânavaḥ)*, in Empfang genommen und [durch 11. *Varuṇaloka*, 12. *Indraloka*, 13. *Prajâpatiloka*] in das Brahman hineingeleitet. Jedoch ist unter Brahman hier das niedere, attributhafte Brahman zu verstehen, welches selbst entstanden *(kâryam)* und daher beim Weltuntergange vergänglich ist. In der Welt dieses Brahman geniefsen die Seelen das *aiçvaryam*, die Herrlichkeit, welche in einer gottähnlichen, doch in gewissen Schranken gehaltenen Allmacht besteht und die Erfüllung aller Wünsche in sich begreift. Als Organ des Geniefsens dient ihnen das *Manas;* ob sie sich auch der (gleichfalls mitgebrachten) *Indriya*'s dabei bedienen, ist zweifelhaft. Zu ihren Machtvollkommenheiten gehört auch die Fähigkeit, mehrere Leiber zugleich zu beleben, in welche sie sich, mittels Teilung ihrer Upâdhi's, zerteilen. — Obgleich dieses *aiçvaryam* der auf dem *Devayâna* in das niedere Brahman Eingegangenen endlich ist und nur bis zum Weltuntergange besteht, so sagt doch die Schrift von ihnen: „für solche ist keine Wiederkehr". Man mufs daher annehmen, dafs ihnen in der Brahmanwelt das höhere Wissen des *Samyagdarçanam* mitgeteilt wird, worauf sie beim Weltende, wo auch das niedere Brahman vergeht, mit demselben in „das ewige, vollendete *Nirvâṇam*" eingehen. Dieser Eingang heifst *Kramamukti*, „die Gangerlösung", weil sie durch ein Hingehen bedingt, oder „die Stufenerlösung", weil sie durch die Zwischenstufe der himmlischen Herrlichkeit vermittelt wird. Ihr entgegen steht die unmittelbare Erlösung

des Wissenden, welche schon hier auf Erden erreicht wird, und die wir nun noch zu betrachten haben.

### 6. Die Erlösung.

„Aus der Erkenntnis die Erlösung."

§ 38. Die Frage nach der Möglichkeit einer Erlösung von der individuellen Existenz, welche den Angelpunkt des Vedânta wie anderer indischer Systeme bildet, setzt voraus die pessimistische Anschauung, dafs alles individuelle Dasein ein Leiden sei. Diese Ansicht wird denn auch sowohl im Veda (Bṛih. 3,4,2, S. 436: *ato 'nyad ârtam*, „was von ihm verschieden, das ist leidvoll", Bṛih. 4,4,11, S. 478: *anandâ nâma te lokâḥ*, „ja, freudelos sind diese Welten", vgl. Kâṭh. 1,3, S. 266; Ìçâ 3, S. 524) als auch im Systeme gelegentlich ausgesprochen*; doch findet sie sich keineswegs in dem Mafse betont, wie man erwarten sollte. — Wie ist nun von der Bindung *(bandha)* der Existenz eine Erlösung *(moksha)* möglich? — Nicht durch Werke: denn diese, die guten wie die bösen, fordern ihre Vergeltung, bedingen somit ein neues Dasein und sind die Ursache der Fortsetzung des *Saṃsâra*; aber auch nicht durch (moralische) Läuterung *(saṃskâra)*, denn eine solche kann nur bei einem der Veränderung fähigen Gegenstande statthaben, der Âtman aber, die Seele, um deren Erlösung es sich handelt, ist unveränderlich. Daher kann die Erlösung nicht in irgendeinem Werden zu etwas oder Betreiben von etwas bestehen, sondern nur in der Erkenntnis eines schon Vorhandenen, aber durch das Nichtwissen Verborgenen: „aus der Erkenntnis die Erlösung" (*jñânâd mokshaḥ*, vgl. oben S. 96). Nachdem das Brahmansein der Seele erkannt ist, so tritt sofort mit dieser Erkenntnis die Erlösung ein (es heifst „das bist du", nicht „das wirst du sein", p. 917,7, S. 599); die Erkenntnis der Identität mit Brahman und das Werden zur Seele des Weltalls erfolgen gleichzeitig.**

---

* Çaṅkara p. 673,3, S. 425: „Alles Tun ist seinem Wesen nach ein Leiden", und p. 1139,12, S. 754: „Alles Erschaffene ist anerkanntermafsen mit Leiden behaftet."

** Çaṅkara p. 66,7, S. 21: „Diese und andere Schriftstellen beweisen, dafs sofort auf die Erkenntnis des Brahman die Erlösung erfolgt."

Die Erkenntnis bewirkt durch die Gnade Gottes.

§ 39. Der Âtman, in dessen Erkenntnis die Erlösung besteht, ist nichts anderes als das Subjekt des Erkennens in uns. Aus diesem Grunde ist er auf natürliche Weise nicht erkennbar: „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens“ usw. (Brih. 3,4,2, S. 436); man kann ihn nicht, wie ein Objekt, aufsuchen und betrachten; seine Erkenntnis läfst sich nicht willkürlich bewirken, und auch die Schriftforschung bringt dieselbe nicht ohne weiteres hervor, sondern dient nur dazu, die Hemmnisse dieser Erkenntnis zu beseitigen. Ob der Âtman erkannt werde, das hängt, wie die Erkenntnis jedes Objektes, davon ab, ob er sich uns zeigt, mithin von ihm selbst. Daher erscheint in der niedern Wissenschaft, welche den Âtman als persönlichen Gott sich gegenüberstellt und verehrt (§ 15), das Wissen als eine Gnade Gottes; in der höhern Wissenschaft läfst sich, da der Âtman in Wahrheit kein Objekt ist, nach einer Ursache seiner Erkenntnis nicht weiter fragen.

Hilfsmittel der Erkenntnis.

§ 40. Gleichwohl kennt die religiöse Praxis gewisse Mittel *(sâdhanam)*, durch welche die Erkenntnis des Âtman befördert wird. So werden schon von dem zur Wissenschaft Berufenen das Vedastudium und die vier Erfordernisse verlangt (1. Unterscheidung der ewigen und der nichtewigen Substanz, 2. Verzichtung auf Genufs des Lohnes hier und im Jenseits, 3. die Erlangung der sechs Mittel: Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, geduldiges Ertragen, Sammlung, Glaube, 4. das Verlangen nach Erlösung). — Von dieser beim Schulunterrichte üblichen Aufzählung abgesehen und in allgemeinerm Sinne dienen als Beförderungsmittel des Wissens zwei: die Werke und die Meditation. 1. Die Werke können zwar das Wissen nicht hervorbringen, sind aber zur Erlangung desselben mitbehilflich *(sahakârin)*, und zwar dadurch, dafs sie die dem Wissen entgegenstehenden Hemmnisse zerstören; als solche Hemmnisse gelten die Anfechtungen *(kleça)*, wie (leidenschaftliche) Liebe, Hafs usw. (Die Werke haben somit im Heilsplane nicht eine meritorische, sondern asketische Bedeutung; vgl. 1082,12 *nirabhisandhin*, „ohne eigennützige Absicht“.) Die als Mittel des Wissens dienenden Werke sind teils als weitere *(vâhya)*, teils als engere *(pratyâsanna)* bei

demselben mitbehilflich. Als weitere Mittel werden aufgezählt: „Vedastudium, Opfer, Almosen, Büfsen, Fasten" (Bṛih. 4,4,22, S. 479); diese sind nur bis zur Erlangung des Wissens zu betreiben. Im Gegensatze zu ihnen dauern die engern Mittel auch nach erlangtem Wissen noch fort; diese sind: „Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung" (Bṛih. 4,4,23, S. 480). 2. Neben den Werken dient als Mittel des Wissens die fromme Meditation *(upâsanâ)*. Sie besteht in der andächtigen Betrachtung der Schriftworte, z. B. der Worte *tat tvam asi*, und ist, dem Dreschen vergleichbar, solange zu wiederholen, bis das Wissen als Frucht derselben hervortritt, was, je nachdem einer mit Beschränktheit oder Zweifel behaftet ist, längere oder kürzere Zeit erfordert. Mit der Erlangung des höhern Wissens fällt die Meditation weg, da sie ihren Zweck erreicht hat. (Die zum Werkdienst gehörigen Meditationen hingegen, wie auch die in der niedern Wissenschaft üblichen, sind bis zum Tode zu betreiben, indem die Gedanken in der Sterbestunde für die Gestaltung des Schicksals im Jenseits von Wichtigkeit sind.) Die Körperhaltung ist für die Meditation im Dienste der höhern Wissenschaft gleichgültig. (Ebenso für die Meditation als Teil des Werkdienstes; die in der niedern Wissenschaft übliche Meditation soll nicht stehend, noch liegend, sondern sitzend betrieben werden.)

Die Vernichtung der Werke.

§ 41. Das Wissen besteht in der unmittelbaren Intuition *(anubhava)* der Identität der Seele mit Brahman. Wer diese, und mit ihr die Überzeugung von der Nichtigkeit der vielheitlichen Welt und der Seelenwanderung erlangt hat, dessen vergangene Werke werden zunichte, und künftige kleben ihm nicht mehr an. Diese Vernichtung bezieht sich ebensowohl auf gute wie auf böse Werke, da beide ihre Vergeltung fordern, mithin über den Saṃsâra nicht hinausführen. Der Wissende hingegen ist zu der Erkenntnis gelangt: „das Brah-„man, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Natur-„beschaffenheit des Täterseins und Geniefserseins entgegen-„gesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nichttäter und Nicht-„geniefser ist, dieses Brahman bin ich, und darum war

„ich weder vordem Täter und Geniefser, noch bin ich es „jetzt, noch werde ich es jemals sein“ (p. 1078,4, S. 706). Mit der Nichtigkeit des Täterseins ist auch die Nichtigkeit des als Frucht desselben bestehenden eigenen Leibes erkannt; somit wird der Wissende von den Schmerzen seines eigenen Leibes so wenig berührt wie von fremden Schmerzen; und wer noch den Schmerz empfindet, der hat eben das volle Wissen noch nicht erreicht.

Aufhebung aller Pflichten.

§ 42. Wie es für den Wissenden keine Welt, keinen Leib, keine Schmerzen mehr, so gibt es für ihn auch keine Vorschrift des Handelns mehr. Doch wird er darum nichts Böses tun: denn dasjenige, was die Voraussetzung alles Tuns, des guten wie des bösen, bildet, der falsche Wahn, ist in ihm zunichte geworden. Ob er im übrigen noch Werke tut, ist gleichgültig; mag er sie tun oder nicht, sie sind nicht seine Werke und haften ihm nicht mehr an. (So nahe es auch gelegen hätte, aus dem beschriebenen Zustande des sich als die Seele des Weltalls Wissenden ein positives moralisches Verhalten, welches sich in Werken der Gerechtigkeit und Liebe äufserte, abzuleiten, — so können wir doch eine solche Ableitung zwar in der Bhagavadgîtâ*, nicht aber bei Çañkara nachweisen.)

Warum der Leib des Erlösten noch fortbesteht.

§ 43. Das Wissen verbrennt den Samen der Werke, so dafs zu einem abermaligen Geborenwerden kein Stoff vorhanden ist. Hingegen vermag das Wissen nicht, die Werke zu vernichten, deren Saat schon aufgegangen ist, d. h. diejenigen, aus welchen der gegenwärtige Lebenslauf gezimmert ist. Hierauf beruht es, dafs der Leib, auch nachdem die Erweckung *(prabodha)* vollbracht ist, noch eine Weile fortbesteht, ähnlich wie die Töpferscheibe noch fortrollt, auch nachdem das Gefäfs, dem sie als Unterlage diente, vollendet ist. Doch ist dieses Fortbestehen ein blofser Schein, den der Wissende nicht heben, der ihn aber auch nicht weiter

* Bhag. G. 13,27—28:

Dieselbe höchste Gottheit, in allen Wesen stehend
Und lebend, wenn sie sterben, — wer diese sieht, ist sehend!
Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.

täuschen kann; so sieht der Augenkranke zwei Monde, aber er weifs, dafs in Wahrheit nur einer vorhanden ist.

Auflösung des Wissenden in Brahman.

§ 44. Nachdem die Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat, durch die Erkenntnis vernichtet, diejenigen aber, als deren Frucht das gegenwärtige Dasein besteht, durch den Ablauf dieses Daseins zum Austrage gekommen sind, so tritt mit dem Augenblicke des Todes für den Wissenden die völlige und ewige Erlösung ein; „seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf."

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
„Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
„So geht, erlöst von Name und Gestalt,
„Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste."

---

Anhang zum Vedântasysteme:

# Der Vedântasâra des Sadânanda.

### Vorbemerkungen.

Zum Abschlufs unserer Darstellung des Vedântasystemes und damit unserer seit fünfunddreifsig Jahren der indischen Philsophie zugewandten Bemühungen wollen wir noch ein Vedântawerk aus späterer Zeit behandeln, den Vedântasâra des Sadânanda, welcher von allen Vedântaschriften wohl die am meisten gelesene ist und wegen der Klarheit und Präzision ihrer Form wie auch wegen ihres geistvollen Inhaltes diese Bevorzugung durchaus verdient, doch aber nur mit einigem Vorbehalte empfohlen werden kann, da ihr Verfasser einerseits, wie so mancher philosophische Kopf, an einer übergrofsen Neigung zu systematisieren leidet, welche ihn mehr als einmal veranlafst, den Verhältnissen Gewalt anzutun, andererseits in dem Bestreben, die verschiedenartigsten Lehren der Vergangenheit zu Worte kommen zu lassen, nicht nur aus Bṛihadâraṇyaka, Taittirîya, Mâṇḍûkya, wohl auch Nṛisiṅhottaratâpanîya heterogene Anschauungen schöpft, zusammenbiegt und zu einem immer geistvollen, aber im Grunde doch philosophisch wertlosen Ganzen verwebt, sondern auch diesem seinem Gewebe einen bedeutenden Einschlag von Fäden aus dem Sâṅkhyasysteme, wie namentlich die drei Guṇa's und die Tanmâtra's, einverleibt. Doch diese Konnivenz gegenüber so heterogenen Anschauungen im einzelnen tut der Gröfse, Reinheit und Wahrheit der Grundanschauungen keinen Eintrag,

da dieselben durchaus auf dem festen Fundamente der von Gauḍapâda, dem Dichter der Mâṇḍûkya-Kârikâ (Sechzig Upanishad's S. 573—604), und Çañkara in seinem grofsen Kommentare vertretenen Einheitslehre, des *Advaitam*, beruhen.

Wie diese Vorgänger, so lehrt auch Sadânanda, dafs dem Âtman, dem Brahman, oder, wie er mit Vorliebe sagt, dem reinen Geistigen (*caitanyam*, vgl. oben S. 603, § 26) allein Realität zukommt, und dafs die ganze vielheitliche Welt diesem Geistigen durch das Nichtwissen (die *avidyâ*, wie Çañkara, das *ajñânam*, wie Sadânanda sagt) nach einem bei Çañkara oft vorkommenden und wahrscheinlich von ihm übernommenen Ausdrucke, dem Âtman, der Seele „aufgebürdet" (*adhyâropita*, vgl. oben S. 597. 600, § 20. 23) ist. Die Darstellung dieses *Adhyâropa*, der Aufbürdung der vielheitlichen Welt auf die Seele durch das Nichtwissen, bildet von § 34—160 den Kern aller Ausführungen des Vedântasâra. Er zeigt in diesem Abschnitte, wie das reine geistige Licht der einen ewigen Seele von dem Dunkel des Nichtwissens mit einer stufenweise dichter werdenden Hülle umgeben wird, und wie dadurch der reine Geist zunächst, von den feinsten Elementen des Nichtwissens umschleiert, zum Weltgeiste und Einzelgeiste, sodann durch Behaftung mit dem feinen (psychischen) Leibe zur Weltseele und Einzelseele und endlich durch Behaftung dieses feinen Leibes mit einem groben Leibe zum beseelten Weltleibe und zum beseelten Einzelleibe wird. Hierdurch entstehen vier Zustände der Seele, welche eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den vier Stadien der neuplatonischen Emanation (ἕν, νοῦς-ἰδέαι, ψυχή, ὕλη) besitzen, ohne dafs übrigens zwischen beiden ein anderer Zusammenhang als der in der Natur der Dinge selbst begründete anzunehmen wäre, da die vier Prinzipien des Plotinos, wie wir später einmal zu zeigen hoffen, ganz naturgemäfs aus den Grundanschauungen des Platon (der Idee des Guten, der Ideenwelt, dem gemischten Gebiete des Psychischen und der platonischen Materie) hervorgewachsen sind, während der indische Philosoph, geleitet durch die unvergleichlich schönen Ausführungen der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 4,3—4 über die vier Zustände der Seele in Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf und

Erlösung diese in die Mâṇḍûkya-Upanishad übergegangenen und von dort durch unsern Autor übernommenen vier Zustände zur Grundlage seiner ganzen Konstruktion gemacht hat. Im Wachen ist die Seele an den groben Leib, die grobe Welt, gebunden; im Traume wird sie von beiden frei und bleibt nur noch mit dem feinen psychischen Leibe behaftet, welchem als Objekt die feine, psychische Weltausbreitung (*sûkshma-prapañca*) der Traumwelt gegenübersteht; im Tiefschlafe wird die Seele auch von diesem frei und bleibt nur noch mit den feinsten Teilen des Nichtwissens behaftet, bis sie endlich in der Erlösung, die ja auch bei Lebzeiten schon bestehen kann, von den letzten Resten des Nichtwissens befreit, den höchsten Zustand reiner Geistigkeit erreicht, welchen unser Autor nach dem Vorgange von Mâṇḍûkya und Nrisiṅhottaratâpanîya nur noch als das *Turîyam*, das keinen Worten und Begriffen mehr erreichbare „Vierte" bezeichnet.

Diese Stufenordnung vom Turîyam an bis zum groben Leibe herab verfolgt unser Verfasser nach zwei Seiten hin, nach der kosmischen und der individuellen, oder, wie er sagt, nach dem Gesichtspunkte der Gesamtheit, *Samashṭi*, und dem der Einzelheit, *Vyashṭi*. Dieser Gegensatz, welcher schon Bṛih. Up. 3,3,2 begegnet, und sowohl im Vedânta (z. B. bei Çaṅkara in der Einleitung zu Bṛih. Up. p. 14,3 Calc.) als auch im spätern Sâṅkhyam (Vijñânabhikshu zu Sâṅkhyasûtra 3,9) gelegentlich hervortritt, beherrscht die ganze Darstellung im Vedântasâra. Dem Einzelgeist steht der Weltgeist, der Einzelseele die Weltseele, dem beseelten Einzelleib der beseelte Weltleib gegenüber; alle sechs schliefsen das reine Geistige, das Turîyam, ein, und dieses Verhältnis erläutert unser Autor durch ein immer wiederkehrendes Bild von blendender Schönheit, indem er die Einzelheit mit den Bäumen, die Gesamtheit mit dem aus ihnen bestehenden Walde, und das sie beseelende Geistige mit dem Âkâça, dem Äther oder Raume, vergleicht; wie dieser, eingeschlossen in den Bäumen, eingeschlossen in dem Walde, und doch unberührt von diesen Einschränkungen als der grofse, Bäume, Wald und alles andere durchziehende Weltraum besteht, so besteht, unberührt von seinen durch

das Nichtwissen bedingten Einschränkungen als Einzelwesen und Allwesen, das reine Geistige, der Âtman, das Turîyam.

Folgendes Schema mag zur Verdeutlichung der genannten Verhältnisse dienen und mufs bei allen folgenden Besprechungen, wie auch beim Lesen der unserer Darstellung angehängten Übersetzung des Vedântasâra immer gegenwärtig gehalten werden.

| | *Samashṭi* (Gesamtheit) | *Vyashṭi* (Einzelheit) |
|---|---|---|
| Erlösung: | *Turîyam* (das Vierte) | |
| Tiefschlaf: | *Îçvara* (Weltgeist) | *Prâjña* (Einzelgeist) |
| Traum: | *Sûtrâtman* (Weltseele) | *Taijasa* (Einzelseele) |
| Wachen: | *Vaiçvânara* (Weltleib) | *Viçva* (Einzelleib). |

Zur Genesis dieser Konstruktion und zur Ergänzung des Schemas, welches wir nicht mit zu vielen Einzelheiten belasten wollten, mag noch folgendes dienen. Die vier Zustände, Wachen, Traum, Tiefschlaf und Erlösung, gehen, wie bereits bemerkt, im letzten Grunde auf das berühmte Gespräch zwischen Yâjñavalkya und König Janaka, Bṛih. Up. 4,3—4, S. 466—480 der Übersetzung zurück, und sind von dorther in die Mâṇḍûkya-Upanishad 3—5, S. 578 übernommen worden. Hier begegnen uns, und zwar nur für die Einzelseele in ihren vier Zuständen die Namen *caturtha* (der Vierte = *turîya*), *prâjña* (der Weise), *taijasa* (der Lichte) und *vaiçvânara* (der Allmenschliche), während für den letzten Ausdruck schon in der die Stelle erläuternden Kârikâ des Gauḍapâda (Sechzig Upanishad's S. 578) der Ausdruck *viçva* („jeder einzelne“ oder „der Durchdringende“) eintritt. Einen weitern Schritt bezeichnet die tiefsinnige, aber auch teilweise dunkle Nṛisiṅhottaratâpanîya-Upanishad, wenn sie in ihrem Eingange (S. 780 der Übersetzung) die Worte der Mâṇḍûkya-Upanishad reproduziert, nur dafs sie statt *caturtha* den Ausdruck *turîya* (als Maskulinum) gebraucht, und neben *Prâjña* den *Îçvara*, neben *Taijasa* den *Hiraṇyagarbha*, und neben *Viçva* den *Vaiçvânara*

unvermittelt und ohne jede Erklärung hinstellt. Auf dieser Upanishad oder wenigstens auf der in ihr zutage tretenden Nomenklatur beruht die des Vedântasâra, nur dafs er synonym mit *Hiraṇyagarbha* die Namen *Prâṇa* (hier wie öfter der „Weltlebenshauch") und *Sûtrâtman* (der „Fadengeist") gebraucht. Der letztere Ausdruck geht zurück auf Bṛih. Up. 3,7,1—2, S. 440, wo als der Faden *(sûtram)*, welcher die Welten zusammenbüschelt, der öfter als Symbol des Brahman dienende Wind bezeichnet wird, von dem es dann in einer verwandten Stelle Bṛih. Up. 3,3,2, S. 435 heifst: „Darum ist der Wind die Besonderheit *(vyashṭi)* und der Wind die Allgemeinheit *(samashṭi)*", woher denn unser Autor auch diese Ausdrücke, sei es unmittelbar oder mittelbar, entnommen haben mag.

Weiter aber verflicht er seiner Darstellung auch die nach Taitt. Up. 2, S. 211 fg. gleichwie Hülsen in einander steckenden fünf Âtman's, welche bei ihm, ohne den letzten, in der Upanishad den eigentlichen Kern bildenden *ânandamaya* auszunehmen, alle fünf zu blofsen *koça*'s (Hülsen oder Hüllen) werden, mit welchen durch das Nichtwissen das reine Geistige umhüllt wird; dem Îçvara und Prâjña entspricht dabei der *ânandamaya koça*, dem Sûtrâtman und Taijasa der *vijñânamaya*, *manomaya* und *prâṇamaya*, und endlich dem Vaiçvânara und Viçva der *annamaya koça*.

Alle diese Entlehnungen gehen wenigstens auf ältere und jüngere Upanishad's zurück. Weiter aber gewinnt unser Autor die Möglichkeit, wesentliche Elemente der Sâñkhyalehre, teilweise in Umformung, seiner Betrachtung zu verweben, indem er, ähnlich wie es Çvet. Up. 4,10 geschieht, die Prakṛiti kurzweg mit der Mâyâ, d. h. mit dem Ajñânam, dem Nichtwissen, identisch setzt und nun die drei Guṇa's, aus denen die Prakṛiti besteht, Sattvam, Rajas und Tamas heranzieht, um die stufenweise zunehmende Umhüllung des Geistigen durch das Nichtwissen zu erklären.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zur Analysis des Vedântasâra im einzelnen über und schicken nur noch zur Orientierung die Namen der zwölf Teile voraus, in welche sich das überaus kunstvoll angelegte Ganze zerlegt.

## I. Vorwort und Thema (1—2).

Unser Autor beginnt sein Werk mit zwei einleitenden Distichen. In dem ersten nimmt er seine Zuflucht zu dem über Worte und Gedanken erhabenen Âtman, welcher seinem Wesen nach *Sac-cid-ânanda*, „Seiendes, Geist und Wonne" ist (vgl. oben S. 590, § 10), und dabei doch eine unteilbare *(akhaṇḍa)* Einheit bildet, ähnlich etwa wie von Scotus Erigena die einheitliche Gottheit in neuplatonischer Weise nach dem Schema der Trinität als Sein, Weisheit und Leben ausgedeutet wird. Im zweiten Distichon zollt er die gebührende Verehrung seinem Lehrer, welcher, wie Sadânanda selbst, seinem eigentlichen Namen nach unbekannt, *arthatas*, „sinngemäfs", weil er sich durch den Schein der Vielheit nicht mehr blenden liefs, den Ordensnamen *Advaya-ânanda* („an der Nichtzweiheit seine Wonne habend") oder *Advaita-ânanda* angenommen hatte und nach Colebrooke, Misc. Ess.[2] p. 359 n. Verfasser eines Kommentars zu *Çañkara*'s *Çârîraka-bhâshyam*, mit dem Titel *Brahmavidyâbharaṇam* war. Dieser Kommentar, obgleich nach Hall, Index p. 89 aus 24000 Doppelversen bestehend, soll nur der Auszug aus einem noch gröfsern Kommentar, der *Bhâshya-ratna-prabhâ* des *Râmânanda Sarasvatî*, sein, nach Hall l. c. eines Schülers des *Govindânanda Sarasvatî*, Schülers des *Gopâla Sarasvatî*, Schülers des *Çivarâma Sarasvatî*.

Diese Liste von Vorgängern beweist einerseits, dafs Sadânanda, wie ja auch aus seinem Werke vielfach ersichtlich, in der von Gauḍapâda und Çañkara (800 p. C.) ausgehenden Tradition steht, andererseits, dafs er von diesen Heroen schon durch einen beträchtlichen Zeitraum getrennt war, wie denn der Vedântasâra gelegentlich (vgl. unten S. 627) wörtliche Übereinstimmung nicht nur mit den Sâñkhyasûtra's, sondern sogar mit ihrem von *Vijñânabhikshu* verfafsten Kommentare zeigt, dessen Autor nach Hall, Sâñkhyasâra p. 37 n. um 1560 p. C. lebte. Im übrigen ist die Zeit des Sadânanda ungewifs.

Weiter folgt eine nicht sehr durchsichtige Definition des Vedânta: Er befafst „die Upanishad's als Richtschnur" oder, grammatisch näher liegend, „was die Upanishad's als Richtschnur anerkennt" *(upanishat-pramâṇam*, sc. *darçanam)*. Der weitere Zusatz: „und die sie unterstützenden Schriften, wie die *Çârîrakasûtra*'s und andere" ist dem Sinne nach klar, in seiner Koordination aber mit dem Vorhergehenden befremdlich. Auch unser Autor will den Vedânta lehren. Sein Unternehmen mufs daher dieselben Voraussetzungen oder Vorbedingungen *(anubandha)* stellen wie die, an welche jede Mitteilung der Vedântalehre geknüpft ist. Diese Voraussetzungen, welche der Vedânta im allgemeinen und somit auch unser Autor machen mufs, sind die folgenden.

## II. Voraussetzungen des Vedânta (3—33).

Wie bei jeder schulmäfsigen Belehrung, so müssen auch beim Vedânta unterschieden werden 1. die Person, welche man belehrt, 2. der Gegenstand der Lehre, 3. ihre Begründung und 4. ihr Zweck. Nur der erste Punkt wird eingehender erörtert. Neben dem Studium der Veden und Vedâñga's sowie einem in ritueller und moralischer Hinsicht korrekten Verhalten wird in Übereinstimmung mit Çañkara und allem Anscheine nach auf Grund des von ihm zu Brahmasûtra p. 28,3 Gesagten (oben S. 611, § 40) von dem zum Empfang der Belehrung Berechtigten viererlei erfordert. Er mufs erstlich zu unterscheiden wissen zwischen dem Ewigen und Nichtewigen, zweitens weder im Diesseits noch im Jenseits auf Lohn hoffen,

drittens die Bṛih. Up. 4,4,23 aufgezählten Tugenden der Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld und Sammlung, wozu unser Autor (wie schon die Glosse zu Çañkara p. 28,23) noch als sechste den Glauben fügt, besitzen, und endlich viertens Verlangen nach Erlösung tragen. Diese vier Erfordernisse, über welche wir System des Vedânta S. 81—86 des nähern gehandelt haben, werden von Sadânanda § 14—27 im einzelnen besprochen. Kürzer fafst er sich über die drei übrigen Voraussetzungen: das Objekt der Belehrung ist die Einheit der Seele mit Brahman, ihre Begründung findet diese Lehre in den Texten der Upanishad's, und der Endzweck ist Vernichtung des Nichtwissens und Erlangung der Seligkeit in Brahman.

Der Schüler, welcher die erwähnten Anforderungen erfüllt, begibt sich mit dem Brennholz zur Pflege der heiligen Feuer als Zeichen der Schülerschaft in der Hand, wie die Upanishad (Muṇḍ. 1,2,12) sagt, mit einer Gabe in der Hand, wie Sadânanda dieses Wort umdeutet, zu dem Vedântalehrer, welcher ihn aus Mitleid, nach der Methode der Aufbürdung *(adhyâropa)* und der Aufhebung *(apavâda)* belehrt. Mit diesen Worten ist die Disposition des Vedântasâra im allgemeinen angedeutet. Er handelt § 34—160 von der Aufbürdung und 161—163 von der Aufhebung, woran sich noch eine Reihe von Nachträgen schliefst.

### III. *Adhyâropa*, die Aufbürdung (34—66).

Der charakteristische, wiederholt von Çañkara gebrauchte (oben S. 597 u. 600 fg., § 20 u. 23) und, wie es scheint, von ihm geprägte Ausdruck, dafs die Weltausbreitung der Namen und Gestalten dem Brahman, dem Âtman, durch das Nichtwissen „aufgebürdet“ *(adhyâropita)* werde, beherrscht die ganze Darstellung des Sadânanda. Auch ihm ist das Reale allein das Brahman, wie es in allem Geistigen in der Welt zutage tritt, das Nichtreale ist die ganze Weltausbreitung, welche dem Realen, der Seele, nur durch das Nichtwissen aufgebürdet wird; das Nichtwissen aber ist *tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîyam*, wie Çañkara (oben S. 601, § 23), oder, wie abhängig

davon unser Autor sagt, *sad-asadbhyâm anirvacanîyam*, „weder als seiend, noch als nicht-seiend definierbar“, und, wie er gegen Çañkara, der die Guṇalehre bekämpft, hinzufügt, *triguṇa-âtmakam*, „aus den drei Guṇa's bestehend“. Die Verbindung dieser beiden Ausdrücke macht es dem Verfasser möglich, bei vollem Festhalten an der idealistischen Grundanschauung des Vedânta die Guṇalehre des Sâñkhyasystems in ausgiebiger Weise heranzuziehen, um mit ihrer Hilfe die Weltausbreitung aus dem Âtman abzuleiten. Sofern dieser von der Gesamtmasse des Nichtwissens eingehüllt ist, wird er mit stufenweise zunehmender Verdunkelung zum *Îçvara*, zum *Sûtrâtman*, zum *Vaiçvânara*, sofern es nur ein einzelner Teil der Nichtwissensmasse ist, welche den Âtman einhüllt, wird er in entsprechender Abstufung zum *Prâjña*, zum *Taijasa* und zum *Viçva*. Die oberste Stufe dieser Trias, der Îçvara und der Prâjña, oder, wie wir mit modernen Ausdrücken sagen können, der Weltgeist und der Einzelgeist, entstehen dadurch, dafs das allein reale Geistige vorwiegend mit dem Sattvam, dem obersten Guṇa, als dem feinsten Elemente des Nichtwissens, behaftet wird. Eine „hohe“ Behaftung durch reine Sattvateile macht das Wesen des Îçvara, eine „niedere“ Behaftung durch unreine, d. h. wohl schon mit Rajas und Tamas gemischte Teile des Sattvam, das Wesen des Prâjña aus. Jener ist allwissend, sofern er die ganze Masse des Nichtwissens mit seiner Geistigkeit durchleuchtet, dieser vermag nur einen Teil des Wissens zu durchleuchten, und ist daher nur von beschränkter Einsicht.

Dem Îçvara als Subjekt steht als Objekt die Gesamtmasse des Nichtwissens gegenüber; sie ist, sofern er aus ihr die Gesamtheit der Dinge schafft, sein *kâraṇaçarîram*, sein „ursächlicher Leib“. Dem Prâjña als Subjekt steht als Objekt nur ein einzelner Teil des Nichtwissens gegenüber, welcher sein *kâraṇaçarîram* ist, sofern er aus ihm als Ursache „das Ichbewufstsein“ usw., d. h. wohl die ganze ihn umhüllende, individuelle Leiblichkeit bildet. Beide aber, der Îçvara als Weltgeist und der Prâjña als Einzelgeist, sind nur so von einander verschieden wie der Wald von den einzelnen Bäumen, das Gewässer von den einzelnen Wasserteilen. Dies erinnert an den Gott der Aristoteliker, welcher als das begriffliche

Wesen der Dinge in ihnen allen sich verwirklicht und aus ihnen als νοῦς ποιητικός in den Menschen von aufsen her seinen Einzug hält. Aber wie der Gott des Aristoteles nicht nur immanent als das Geistige in den Dingen enthalten ist, sondern zugleich transscendent über ihnen steht, so besteht nach unserm Autor aufser dem Îçvara und Prâjña das ihr Wesen ausmachende reine Geistige als das Turîyam, welches sich zu Îçvara und Prâjña verhält wie zu dem in dem Walde und den Bäumen eingeschlossenen Raume sich verhält der grofse, allgemeine Weltraum, dessen blofse Limitationen alle Einzelräume sind, und von dem sie nur durch das diese Limitationen setzende Nichtwissen sich unterscheiden. Wie die Glut eine Eisenkugel in allen ihren Teilen durchdringt, so durchdringt das Turîyam den Îçvara wie den Prâjña. Die Identität dieser beiden ist der eigentliche Sinn des grofsen Wortes: *Tat tvam asi*, „das bist du", während sein metaphorischer Sinn die Beziehung von *tat* und *tvam* auf das eine Turîyam ist. Wie dem Vaiçvânara und Viçva die grobe Welt des Wachens, wie dem Sûtrâtman und Taijasa die feine, nur in unkörperlichen Vorstellungen bestehende Traumwelt gegenübersteht, so tritt die reine Natur des Îçvara und Prâjña nur hervor im tiefen, traumlosen Schlafe, in welchem nach hergebrachter Anschauung der Upanishad's eine vorübergehende Einswerdung der individuellen Seele mit dem höchsten Brahman und mit ihr ein Bṛih. Up. 4,3,33, S. 472 und Taitt. Up. 2,8, S. 232 beschriebener Zustand der höchsten Wonne eintritt (vgl. oben § 33, S. 606), daher die Umhüllung des Îçvara und Prâjña mit den feinsten Teilen des Nichtwissens als deren „wonneartige Hülle" *(ânandamaya koça)* nach Taitt. Up. 2,5, S. 230 bezeichnet wird. „Hierbei geschieht es, dafs diese beiden, der Îçvara und der Prâjña, vermittelst überaus feiner, durch das Geistige angefachter Funktionen des Nichtwissens die Wonne geniefsen" (§ 59).

**IV. *Âvaraṇaçakti*, die Verhüllungskraft des Nichtwissens (67—69).**

Alle Metaphysiker, wenn sie die uns umgebende empirische Realität für blofse *Mâyâ*, εἴδωλα, Erscheinung, erklärten und

von ihr die wahre Realität als den *Âtman*, das αὐτὸ καθ' αὑτό, das Ding an sich, unterschieden, sahen sich vor die Frage gestellt, warum wir denn immer nur Erscheinungen und nicht vielmehr die wahre Wesenheit, die Dinge an sich erkennen können. Was tritt dieser Erkenntnis hindernd in den Weg, was schiebt sich als ein trübendes Medium zwischen unser erkennendes Subjekt und die wahre Realität ein? Bei den Indern ist es die *Mâyâ*, d. h. das Nichtwissen, bei Platon das θάτερον, μεριστόν, das ἄπειρον, die platonische Materie, welche, obgleich selbst nicht real, uns verhindert, die eigentliche Realität zu erkennen, und erst in der Kantischen Philosophie erwies sich dieses Phantom der Mâyâ, der Materie des Platon, als ein bloſser Komplex subjektiver Faktoren, als das Ineinander der unserm Intellekte angeborenen Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, welche letztere, objektiv im Raume angeschaut, eben als die bei allem Wechsel der Zustände beharrende Substanz erscheint. Zu dieser Erkenntnis ist weder die griechische noch die indische Philosophie durchgedrungen. Vielmehr redet schon Çañkara (oben § 17, S. 595) in exoterischem Sinne von den mannigfachen Kräften, mittels deren Brahman die Welt ausbreite (vgl. System des Vedânta S. 245 fg.), oder von der auf dem Nichtwissen beruhenden Vielheitskraft (*bheda-çakti*, oben § 23, S. 601), und im Anschluſs an ihn erklärt unser Autor § 66, daſs das Nichtwissen zwei Kräfte habe, die Kraft der Verhüllung und die Kraft der Ausbreitung. Die erstere schiebt sich zwischen das erkennende Subjekt und das allein reale Brahman wie eine Wolke zwischen das Auge und die Sonne, und auf dieser Verhüllungskraft* beruht es, daſs die Seele, obgleich sie in Wahrheit mit dem weder tätigen noch genieſsenden, weder Lust noch Leid empfindenden Brahman identisch ist, in den Wahn verfällt, dem Saṃsâra anzugehören, Täter und Genieſser zu sein und Lust und Schmerz zu empfinden.

* Diese Schilderung der „Verhüllungskraft" durch Sadânanda ist vielleicht die Quelle für den in europäischen Schriften so oft erwähnten „Schleier der Mâyâ", dem wir, von obiger Stelle abgesehen, in indischen Schriften noch nicht begegnet sind.

### V. Die Ausbreitung *(vikshepa)* des feinen Leibes und der feinen Welt (70—122).

Während die Verhüllungskraft nur negativ wirkt, indem sie uns das Brahman, den Âtman und damit unser eigenes wahres Wesen verbirgt, so ist es eine zweite Kraft des Nichtwissens, die *vikshepa-çakti* oder „Ausbreitungskraft“, welche „in dem Âtman den Wahn der Weltausbreitung entstehen läfst“. Auf ihr beruht zunächst die Ausbreitung des feinen Weltleibes und des feinen Einzelleibes sowie weiterhin die Ausbreitung des groben Weltleibes und des groben Einzelleibes. Von beiden wird gesondert zu handeln sein.

Das von dem Nichtwissen umhüllte Geistige, welches wir oben als den Îçvara kennen lernten, ist die *causa efficiens* und die *causa materialis* der Welt, ersteres, sofern sein eigenes Wesen, letzteres, sofern das ihn umhüllende Nichtwissen überwiegt. Es ist das Tamas, der gröbste der drei Guṇa's, aus denen das Nichtwissen besteht, welches durch sein Überwiegen aus dem vom Nichtwissen umhüllten Geistigen nach Taitt. Up. 2,1 zunächst den Äther, aus diesem den Wind, aus diesem das Feuer, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde hervorgehen läfst, aber neben Tamas sind auch Rajas und Sattvam in den fünf Elementen vorhanden und treten je nach ihrem Überwiegen aus denselben hervor (§ 76). Im Gegensatze zu der Upanishadstelle, welche seine Quelle ist, erklärt unser Autor, dafs die aus dem Îçvara hervorgehenden fünf Elemente noch nicht die groben, sinnlich wahrnehmbaren Elemente seien, welche erst später durch Mischung entstehen, sondern die *Tanmâtra*'s oder Reinstoffe, welche hier wie im Sâñkhyasystem, aus dem sie herübergekommen sind, nur das psychische Material sind, aus welchem der „feine Leib“, d. h. der psychische Organismus sowohl des Weltganzen als der Einzelwesen sich bildet, das *sûkshmaçarîram*, wie es bei Çañkara oben § 19 und § 31, S. 596. 605, das *liñgaçarîram* oder *liñgam*, wie es im Sâñkhyasystem (Kârikâ 20. 40. 41. 42. 52. 55, oben S. 433. 448. 449. 455. 457) genannt wird, welche beiden Ausdrücke hier ebenso wie die an sie geknüpften Vorstellungen beider Systeme verbunden auftreten. Wie nach

Sâñkhyasûtram 3,9 ist auch nach Sadânanda das Liñgam siebzehnfach; als seine siebzehn Teile zählt er die fünf Erkenntnisorgane, Buddhi, Manas, die fünf Tatorgane und (dieses im Gegensatz zu Sâñkhyasûtram 3,9) die von den Sâñkhya's abgelehnten fünf Lebenshauche auf. Cittam und Ahañkâra, welche weiter unten § 140 neben Manas und Buddhi erscheinen, sollen nach § 85 in Buddhi und Manas einbegriffen sein (vgl. § 85: *anayor eva citta-ahaṃkârayor antarbhâvaḥ* mit Vijñânabhikshu zu Sâñkhyasûtram 3,9: *ahaṃkârasya buddhau eva antarbhâvaḥ*, wo auch zwei Zeilen vorher die unserm Autor so geläufigen Termini *militvâ* und *samashṭi-rûpam* vorkommen). Erkenntnisorgane, Buddhi, Manas und Tatorgane werden in üblicher Weise aufgezählt und definiert, die fünf Prâṇa's hingegen werden abweichend von Çañkara (oben § 30, S. 605) auf Atmung, Entleerung, Blutumlauf, Auszug der Seele und Ernährung gedeutet (vgl. zur Vorgeschichte dieser Auffassung oben I, 2, S. 248—252). Noch fünf weitere Lebenshauche (§ 99—105) werden von einigen angenommen, aber von andern nicht anerkannt, weil sie in den fünf ersten inbegriffen seien (§ 105). Die fünf Erkenntnisorgane werden aus den sattvaartigen Teilen der fünf Elemente, denen sie im einzelnen entsprechen, abgeleitet; ebenso die fünf Tatorgane aus deren rajasartigen Teilen; auch sie sollen im einzelnen den fünf Elementen entsprechen, wie hier unser Autor, geleitet durch eine falsche Analogie und gegen Sâñkhya-Kârikâ 34 und die Natur der Sache selbst, lehrt. Aus vereinigten Teilen des Sattvam sollen Buddhi und Manas, aus vereinigten Teilen des Rajas die fünf Prâṇa's entsprungen sein.

Hier ist nun die Stelle, wo unser Autor Gelegenheit nimmt, drei weitere der Taitt. Up. 2,1 genannten Hüllen einzuschieben. Die fünf Erkenntnisorgane nebst der Buddhi bilden nach ihm die erkenntnisartige *(vijñânamaya)*, die fünf Tatorgane nebst dem Manas die wunschartige *(manomaya)*, die fünf Tatorgane nebst den fünf Lebenshauchen die lebenshauchartige *(prâṇamaya)* Hülle. Diese drei Hüllen treten im Organismus auf als die drei Kräfte des Erkennens, Wollens und Wirkens und betätigen sich in ihm als Täter, Werkzeug und Wirkung.

Damit ist die Konstruktion des feinen Leibes beendet; er ist entsprechend den Gesichtspunkten der Gesamtheit und Einzelheit einerseits ein kosmischer, sofern er als einer, andererseits ein individueller, sofern er als vielfach Objekt des Bewufstseins wird. Das Geistige, welches wir oben in seiner leichtesten Verhüllung als Weltgeist *(îçvara)* und Einzelgeist *(prâjña)* kennen lernten, wird in der weitern Verhüllung durch den feinen Leib zur Weltseele und zur Einzelseele. Erstere heifst (nach einer auf Bṛih. Up. 3,7,1 zurückgehenden Vorstellung) der *Sûtrâtman*, „der Fadengeist", weil er sich wie ein Faden durch das ganze Weltgewebe hindurchzieht, oder (wie schon Nṛisiṅhott. Up. 2, S. 782 unserer Übersetzung) der *Hiraṇyagarbha*, welcher nach hergebrachter Anschauung das personifizierte Brahman und als solches mit den Kräften des Erkennens, Wollens und Wirkens ausgestattet ist, oder auch der *Prâṇa*, „der Weltlebensodem". Die dieser Weltseele gegenüberstehende Einzelseele heifst (wie Mâṇḍ. Up. 4, S. 578) *Taijasa*, „der Lichte", weil in ihm das Geistige als mit dem lichtartigen Innenorgan (Buddhi und Manas) umkleidet erscheint. Auch hier wieder besteht zwischen *Sûtrâtman* und *Taijasa* und zwischen dem reinen Geistigen dieselbe Identität wie zwischen dem von Wald und Bäumen eingeschlossenen Raume mit dem allgemeinen Weltraume. „Nun geschieht es, dafs diese beiden, der Sûtrâtman und der Taijasa, mittels feiner Funktionen des Manas die feinen Objekte [der Traumwelt] geniefsen" (§ 119), das heifst: wie Ìçvara und Prâjña im Tiefschlafe, so treten Sûtrâtman und Taijasa hervor im Traumschlafe, in welchem die groben Organe und die ihnen entsprechende grobe Welt des Wachens erloschen ist, so dafs der von der Körperlichkeit entbundenen Weltseele und Einzelseele nur die „feine Weltausbreitung", d. h. die unkörperliche Vorstellungswelt des Traumes, als Objekt gegenübersteht.

### VI. Die Ausbreitung *(vikshepa)* des groben Leibes und der groben Welt (123—145).

Aus den feinen, d. h. psychischen, noch nicht sinnlich wahrnehmbaren Elementen gehen die groben, sinnlich wahr-

nehmbaren Elemente hervor durch das *Pañcîkaraṇam*, die Fünffachmachung. Diese Theorie geht zurück auf Chând. Up. 6,3—4, wo jedoch, entsprechend der dort angenommenen Dreizahl der Urelemente, ebenso wie Vedântasûtram 2.4.22 und seiner Kommentierung durch Çañkara, nur ein *Trivṛitkaraṇam*, eine Dreifachmachung der Elemente, gelehrt wird, welche, nachdem man mit Taitt. Up. 2,1 fünf Elemente angenommen hatte, zu einer Fünffachmachung werden mufste. Diese besteht darin, dafs der Hälfte eines jeden der fünf Elemente ein Achtel von jedem der vier übrigen Elemente beigemischt wird. Diese Mischungstheorie (vgl. das Nähere oben S. 446) wird auch von unserm Autor § 124 vorgetragen; aber im Widerspruch damit steht es, wenn § 128 auf Grund von Taitt. Up. 2,1 die Akkumulationstheorie erscheint, nach welcher im Äther der Ton, im Winde Ton und Gefühl, im Feuer Ton, Gefühl und Gestalt, im Wasser Ton, Gefühl, Gestalt und Geschmack, und in der Erde Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack und Geruch sich manifestieren; denn nach der Mischungstheorie sind jedem Element Bestandteile der vier übrigen zugesetzt, und konsequenterweise müfsten dann auch alle fünf Grundeigenschaften der Elemente in jedem der fünffach gemachten groben Elemente hervortreten.

Aus diesen groben Elementen bestehen, wie § 129—134 näher gezeigt wird, die das Brahmanei bildenden sieben obern und sieben untern Welten nebst den in ihnen enthaltenen vier Arten der lebenden Wesen.

So entstehen der grobe Weltleib, welcher, von dem Geistigen beseelt, *Vaiçvânara*, und der grobe Einzelleib, welcher, von ebendemselben Geistigen beseelt, *Viçva* heifst. Beide bilden die gröbste Verhüllung des Geistigen, welche nach Taitt. Up. 2,1 seine nahrungsartige *(annamaya)* Hülle genannt wird. „Nun geschieht es, dafs diese beiden, der Viçva und der Vaiçvânara, ... mit den fünf Erkenntnisorganen, ... den fünf Tatorganen ... und den vier Innenorganen ... die groben Objekte geniefsen“ (§ 140; in den von uns ausgelassenen Einschiebungen werden in Vedântaweise den einzelnen Organen bestimmte Gottheiten als ihre Regenten zugeteilt). Wie zwischen Îçvara und Prâjña, wie zwischen

Sûtrâtman und Taijasa, so besteht auch zwischen Vaiçvânara und Viçva dieselbe Identität wie zwischen dem Walde und seinen Bäumen; und wie der von Wald und Bäumen eingeschlossene Raum mit dem allgemeinen Weltraume, so ist auch das im Vaiçvânara und Viçva eingeschlossene Geistige mit dem allgemeinen Geistigen identisch. Die Stätte aber, in welcher sich dieses als Vaiçvânara von dem groben Weltleibe und als Viçva von dem groben Einzelleibe eingeschlossene Geistige betätigt, ist der Zustand des Wachens; in ihm steht dem empirischen Weltsubjekte (Vaiçvânara) und dem empirischen Einzelsubjekte (Viçva) als Objekt der *Sthûlaprapañca*, „die grobe Weltausbreitung", des wachen Zustandes gegenüber.

### VII. Polemischer Teil (146—160).

Soweit die Aufbürdung der Welt auf die allein reale Seele durch das Nichtwissen eine natürliche und allen Menschen gemeinsame ist, wurde sie bisher behandelt. Was hingegen von einzelnen Irrlehrern der Seele als ihr wahres Wesen fälschlich aufgebürdet worden ist, wird im gegenwärtigen Abschnitte besprochen. Er enthält eine Polemik gegen neun irrige Lehren, welche darin bestehen, dafs 1. ein Naturalist den Sohn, 2. ein Cârvâka den groben Leib, 3. ein anderer Cârvâka die Organe, 4. wieder ein anderer Cârvâka den Lebensodem, 5. noch ein anderer Cârvâka das Manas, 6. ein Buddhist die Buddhi, 7. ein Anhänger des Prabhâkara und ein Skeptiker das Nichtwissen, 8. ein Anhänger des Kumârilabhaṭṭa das mit dem Nichtwissen behaftete Geistige, und endlich 9. ein anderer Buddhist das Nichts für das wahre Wesen des Selbstes erklärt. Die Verteilung dieser Irrlehren an die genannten Vertreter derselben wird ohne Zweifel historisch berechtigt sein. Der erstgenannte Buddhist, welcher nur das Bewufstsein für real erklärt, vertritt den dogmatischen Idealismus der Yogâcâra's oder den problematischen Idealismus der Sautrântika's, der zweite Buddhist steht auf dem Standpunkte des von den Mâdhyamika's verfochtenen Nihilismus (vgl. über diese Richtungen oben S. 217—227 und S. 216—217). Ebenso mögen unter den Cârvâka's (oben S. 194—203)

und den Mîmâṅsaka's (oben S. 389—397) die verschiedenen, von unserm Autor charakterisierten Richtungen bestanden haben. Denn die Frage, worin der Âtman, das eigentliche Selbst des Menschen wie der Welt, zu suchen sei, stand schon zu den Zeiten der Upanishad's im Mittelpunkte des philosophischen Forschens und Streitens, und fand die verschiedensten Beantwortungen. Dafs aber die neun von unserm Autor angeführten Antworten als eine Geschichte der indischen Irrlehren *in nuce* anzusehen seien, dieses anzunehmen hindert die durchaus schablonenhafte Behandlung des Gegenstandes. Jeder der neun Irrlehren wird eine dreifache Begründung ihrer Thesis zugeteilt, die erste durch ein Zitat aus der Schrift, auf welche sich Bauddha's und Cârvâka's wohl kaum in der hier vorkommenden Art gestützt haben dürften, die zweite durch eine empirische Tatsache und eine darauf gegründete Argumentation *(yukti)*, die dritte durch eine unmittelbare Innewerdung *(anubhava)*. Besonders bedenklich erscheint es, wie zur Begründung der verschiedenen Thesen durch die Schrift die Theorie von den verschiedenen Hüllen des Âtman aus Taitt. Up. 2,1 fg. herangezogen wird, und diese Stelle dürfte den Verfasser wesentlich bei der Konstruktion der verschiedenen, von ihm besprochenen Irrlehren geleitet haben. Die daran sich anschliefsende Widerlegung verfährt in analoger Weise; den Schriftstellen, Erfahrungsgründen und Innewerdungen der Gegner werden andere, wie der Verfasser sagt, stärkere Schriftstellen, Erfahrungsgründe und Innewerdungen gegenübergestellt, womit die Sache dann ihr Bewenden hat.

## VIII. *Apavâda*, die Aufhebung (161—163).

Nachdem die Umhüllung des reinen Geistigen durch das Nichtwissen, sowie die Ausbreitung der aus ihm vermöge der Guṇa's hervorgegangenen nicht fünffach gemachten Elemente zum feinen Leibe und zur feinen Welt und endlich die weitere Ausbreitung durch die fünffach gemachten Elemente zum groben Leibe und zur groben Welt, — nachdem alles dieses als eine lediglich durch das Nichtwissen dem Âtman aufgebürdete „Aufbürdung“ erkannt worden ist, so erfolgt als

Gegenstück zu dieser Aufbürdung *(adhyâropa)* die durch das Wissen bewirkte Aufhebung *(apavâda)* alles scheinbar Realen in dem allein wahrhaft realen Âtman. Obwohl unser Autor sehr wohl zu unterscheiden weifs zwischen dem *vikâra*, der Umwandlung eines Realen in ein Reales, und dem *vivarta*, der Umstellung, Entstellung oder, wie wir sagen können, der Verkennung eines Realen als ein Nichtreales, so erscheint ihm doch die Aufhebung nicht als das plötzliche Schwinden eines bis dahin bestehenden Irrtums, sondern realistisch als die schrittweise erfolgende Auflösung der niedern Stufe in die jedesmal höhere. So löst sich die ganze grobe Weltausbreitung auf in die groben, fünffach gemachten Elemente, aus denen sie besteht, sodann diese fünffach gemachten Elemente in die nicht fünffach gemachten Elemente und die aus ihnen bestehende feine Weltausbreitung, weiter zergehen diese in dem Îçvara als dem von der Gesamtheit des Nichtwissens umhüllten Geistigen, und endlich versinkt auch dieses in dem namenlosen, nur als Turîyam, das Vierte, Bezeichneten, welches somit hier wie in der Nṛisiṅhottaratâpanîya-Upanishad der Abgrund ist, welcher alles andere und mithin auch den Îçvara, den als Persönlichkeit aufgefafsten Gott, verschlingt (*îçvara-grâsas tu turîyaḥ*, Nṛisiṅhott. Up. 1, S. 781 unserer Übersetzung).

### IX. Das grofse Wort: *tat tvam asi* (164—186).

Das Chând. Up. 6,8—16 neunmal vorkommende grofse Wort: „Das bist du“ bedeutet die Einheit des eigenen Selbstes (*tvam*, du) mit dem höchsten Selbste (*tat*, das), d. h. die Einheit der Seele mit Gott, spricht somit in kürzester Form den ganzen Grundgedanken der Vedântalehre aus. In diesem Sinne kann man den ganzen Vedântasâra als eine sachliche Auslegung des grofsen Wortes betrachten, und darf sich nicht enttäuscht finden, wenn im gegenwärtigen Abschnitte der Satz *tat tvam asi* nur in logisch-formalistischer Hinsicht behandelt wird. Die Beziehungen werden an ihm unterschieden, erstlich die der grammatischen Koordination der beiden Worte in einem Satze, zweitens die Koordination der beiden Begriffe

in einem Urteile, und drittens die Beziehung beider Begriffe, *tat* und *tvam*, zu dem reinen Geistigen.

In erster Hinsicht werden mittels der grammatischen Koordination die Begriffe *tat* und *tvam* auf ein und dasselbe Geistige bezogen, ähnlich wie in dem Satze: „Dieser ist jener Devadatta“ Subjekt und Prädikat auf ein und dieselbe Person bezogen werden.

In zweiter Hinsicht können die Begriffe *tat* und *tvam* nur dadurch zur Einheit eines Urteils verbunden werden, dafs man die ihnen anhaftenden widersprechenden Bestimmungen, nämlich von *tat* die Unsichtbarkeit und von *tvam* die Sichtbarkeit, abstreift, ähnlich wie man in dem Satze: „Dieser (gegenwärtige) ist jener (früher gesehene) Devadatta“ die Bestimmungen des Gegenwärtigen und des früher Gewesenen abstreifen mufs, wenn das Urteil zu Recht bestehen soll.

Die dritte Beziehung besteht darin, dafs die beiden Begriffe *tat* und *tvam* auf ein Drittes, Höheres, nämlich auf das in beiden enthaltene, mit sich identische reine Geistige bezogen werden. Diese Beziehung ist eine metaphorische, und zwar eine partiell-metaphorische *(bhâga-lakshaṇâ)*, weil man nur einen Teil der in *tat* und *tvam* liegenden Merkmale, nämlich die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit, abzustreifen hat, um sie auf das in beiden liegende identische Geistige zu beziehen.

Es ist damit anders als in dem Satze: „Die Lotosblume ist blau“, wo Subjekt und Prädikat, beide im eigentlichen Sinne, auf einander bezogen werden.

Es ist auch anders als in dem Satze: „Auf dem Ganges ist eine Hirtenstation“, wo das Wort Ganges metonymisch für das Ufer des Ganges steht.

Es ist auch anders als in dem Satze: „Das braune läuft“, in welchem keine Metonymie stattfindet, und nur das Subjekt durch Hinzudenken des Wortes Pferd stillschweigend ergänzt wird.

Der partiell-metaphorische Gebrauch in dem Satze: „*tat tvam asi*“ besteht, wie auf eine gegnerische Einwendung geantwortet wird, nicht darin, dafs nur der eine Begriff in metaphorischem und der andere in eigentlichem Sinne, noch weniger darin, dafs der eine oder andere Begriff zweideutig, teils eigentlich, teils metaphorisch, zu verstehen sei, sondern

darin, dafs beide Begriffe, unter Abstreifung der ihnen anhaftenden widersprechenden Bestimmungen und Beibehaltung ihres nicht sich widersprechenden Teiles, metaphorisch, und zwar partiell-metaphorisch auf das in beiden enthaltene identische reine Geistige bezogen werden, ganz ähnlich wie in dem Satze: „Dieser ist jener Devadatta" Subjekt und Prädikat unter Abstreifung der ihnen anhaftenden widersprechenden Bestimmungen und Beibehaltung des nicht sich widersprechenden Teiles partiell-metaphorisch auf den einen mit sich identischen Devadatta bezogen werden.

### X. Das grofse Wort: *aham brahma asmi*, „ich bin Brahman" (187—195).

Auf die durch das grofse Wort: *tat tvam asi* (Chând. Up. 6,8,7) vermittelte Gewifsheit von der Identität der Seele mit Brahman folgt als ein weiterer Schritt auf Grund des grofsen Wortes: *aham brahma asmi* (Bṛih. Up. 1,4,10) die unmittelbare Innewerdung *(anubhava)*: „Ich bin Brahman". Der Hauptgedanke des von ihr handelnden Abschnittes ist der, dafs diese Innewerdung zwar auf intellektuellem Wege vermittelt wird, selbst aber eine überintellektuelle ist. Zunächst wird das Bewufstsein zu der Gestalt gestaltet, das ewige, reine, weise, freie, reale, höchste-Wonne-seiende, unendliche, zweitlose Brahman zu sein. Aber dieses Bewufstsein ist noch nicht das letzte; es ist eine blofse Geistesstimmung *(citta-vṛittiḥ)* und als solche ein blofser Abglanz oder eine Widerspiegelung des höchsten Geistigen; es ist wie alles in der Welt eine Wirkung und beruht wie alle andern Wirkungen auf dem Nichtwissen. Aber wie durch Verbrennen der Fäden auch das aus ihnen bestehende Gewebe verbrennt, so schwindet mit Vernichtung des Nichtwissens auch jene in ihm wurzelnde Geistesstimmung; sie wird von dem höchsten Geistigen, dessen blofser Abglanz sie ist, überstrahlt, wie das Licht der Lampe von der Sonne, und wie bei Entfernung des Spiegels auch das Spiegelbild schwindet und nur das sich spiegelnde Angesicht übrig bleibt, so schwindet bei Vernichtung des Nichtwissens auch jene auf ihm beruhende Geistesstimmung, und es bleibt als letztes Resultat nur das sein eigenes Licht

seiende, ewige, unteilbare Brahman übrig, welches nicht, wie ein irdischer Gegenstand, von dem Geiste beleuchtet wird, sondern dessen blofser Abglanz dieser Geist selbst ist.

### XI. Die vier *Anushṭhâna*'s, „Übungen" (196—228).

Wem die beschriebene Innewerdung seiner Identität mit dem ewigen Brahman zuteil geworden ist, für den gibt es kein Gutes und Böses, kein Gebot und Verbot, kein Tun und Lassen mehr. Aber zur Erreichung dieses Zieles werden vier Übungen in der Meditation des Brahman empfohlen. Im Anschlufs an Bṛih. Up. 2,4,5: „Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken" werden, mit Weglassung des ersten und Zufügung der Versenkung *(samâdhi)* als vierten Gliedes, das Hören, Verstehen, Überdenken und die Versenkung als Übungen empfohlen. In pedantisch umständlicher Weise wird das Hören des Schriftwortes in seine sechs Momente zerlegt, welche sämtlich definiert und an Beispielen aus Chând. Up. 6 exemplifiziert werden. Kürzer wird das Verstehen und das Überdenken erläutert. Die Versenkung *(samâdhi)* ist zweifach: eine teilbehaftete, wenn in ihr noch das Bewufstsein von Subjekt und Objekt fortbesteht, eine nichtteilbehaftete, wenn das Subjekt ganz mit dem Objekte eins geworden ist, wie der Salzklumpen mit dem Wasser, in welches er sich aufgelöst hat. Vom Tiefschlafe unterscheidet sich dieser höchste Zustand dadurch, dafs in ihm jene Einswerdung nicht unbewufst ist, sondern unter vollem Bewufstsein erfolgt (§ 212).

Während diese Zweiteilung des Samâdhi im wesentlichen der im Yogasystem vorkommenden Zweiteilung in den keimhaften und den keimlosen Samâdhi entspricht (oben S. 513 fg.), so ist es doch nicht im Sinne dieses Systems, wenn unser Autor als integrierende Teile des Samâdhi, und zwar (vgl. § 222: *asya añgino nirvikalpakasya*) des nicht teilbehafteten höchsten Samâdhi, alle acht Añga's des Yoga, deren letzter eben der Samâdhi selbst ist, heranzieht, und, meist in wörtlicher Übereinstimmung mit den Yoga-Sûtra's, definiert. In diesen Fehler, sowohl die ersten, äufsern Glieder als auch

die innern Glieder und unter ihnen die Versenkung selbst zu Gliedern der höchsten, nichtteilbehafteten Versenkung gemacht zu haben, würde unser Verfasser nicht verfallen sein, wenn er die ihm unzweifelhaft bekannten Yoga-Sûtra's nach ihrem oben S. 572 fg. dargelegten systematischen Zusammenhange sich gegenwärtig gehalten hätte, wie er denn auch die ähnlich wie Yoga-Sûtra 1,30 aufgezählten, dort aber nur den niedern Samâdhi betreffenden Hindernisse § 222 ohne weiteres auf den höhern, nichtteilbehafteten Samâdhi bezieht. Zwei schöne Zitate aus Gauḍapâda's Kârikâ und der Bhagavadgîtâ beschliefsen den Abschnitt.

### XII. *Jîvanmukta*, „der bei Lebzeiten Erlöste" (229—240).

Sadânanda, der Verfasser unserer Schrift, wer er auch immer gewesen sein und wann er gelebt haben mag, ist jedenfalls als ein Mann zu denken, dem nicht nur eine umfassende Gelehrsamkeit auf dem Gebiete des Vedânta, Sâñkhyam und Yoga, sondern auch eine reiche innere Erfahrung zu Gebote stand. Eine solche glaubt man durchzufühlen in der Schilderung des schon bei Lebzeiten sich als erlöst Wissenden, mit welcher unser Autor seine Darstellung des Vedânta beendet und krönt.

Schon bei Lebzeiten kann man nach indischer Anschauung dazu gelangen, die von aller in die letzten Tiefen dringenden Philosophie *in abstracto* gelehrte und bewiesene Scheinexistenz dieser Welt intuitiv zu durchschauen. Wem diese intuitive Erkenntnis der höchsten Wahrheit zuteil geworden ist, der lebt noch fort in der Welt und lebt doch nicht mehr in ihr, er ist ein bei Lebzeiten Erlöster. Das Nichtwissen, auf welchem die ganze Weltausbreitung beruht, und mit ihr die eigenen Werke sind vernichtet, und wenn der Wissende noch weiter lebt, so lebt er doch nicht mehr als Mensch, sondern nur das Brahman lebt in ihm. Aber woher kommt es, dafs mit dem Eintritt der erlösenden Erkenntnis das Leben nicht sofort aufhört, sondern noch eine Weile fortdauert, wie die Töpferscheibe noch ausrollt auch nachdem das Gefäfs schon vollendet ist? Das ist eine Frage, welche, wie dieses so oft

vorkommende Gleichnis zeigt, das indische Denken vielfach beschäftigt hat und auch von unserm Autor berührt wird, wenn er (im Anschlufs an Çañkara, oben S. 613, § 43) wiederholt (232. 239) von Werken redet, welche *ârabdha-phalâni* sind, d. h. deren Frucht schon begonnen hat. Es sind darunter die in einer frühern Geburt, in der das Wissen noch nicht bestand, begangenen Werke zu verstehen, deren Frucht eben das ganze gegenwärtige Leben ist und welche auch nach erfolgter Erkenntnis noch bis zu Ende abgebüfst werden müssen. Das Wissen kann wohl die Werke des gegenwärtigen Daseins verbrennen, wie einen Samen, der noch nicht aufgegangen ist, nicht aber den aus einer frühern Geburt herrührenden Werksamen, der in der gegenwärtigen Geburt schon angefangen hat zu spriefsen und seine Frucht zu bringen. Darum mufs der durch das Wissen Erlöste noch zu Ende leben, und freilich mufs er auch noch weiter Werke des Essens, Trinkens, Atmens usw. begehen, aber diese Werke haften ihm nicht mehr an; sie sind nicht mehr seine Werke, der Leib, der sie vollbringt, ist nicht mehr sein Leib; beide gehören zu der grofsen Weltillusion, auf welche der Wissende hinblickt wie auf eine Fata Morgana, deren Schein er nicht heben kann, die ihn aber auch nicht mehr täuschen kann.

Aber von welcher Art ist die weitere Lebensführung des Lebend-Erlösten? Darauf liegt die Antwort in § 235, in welchem der Gegensatz des zweimaligen *anuvṛitti* nötigt, gegen Böthlingks früher zeitweilig auch von uns geteilte Auffassung, den Sinn zu finden, dafs der Lebend-Erlöste, wie er sich vor der Erkenntnis mit den Zwecken des Ernährens, Wandelns usw. befafste, so nach erfolgter Erkenntnis nur noch mit schönen Vorstellungen oder auch nicht einmal mehr mit diesen befafst. Denn dafs das nach der Erkenntnis noch fortgehende Ernähren, Wandeln usw. ihm nicht mehr angehört, nicht mehr sein Ernähren und Wandeln ist, wurde schon vorher gesagt (vgl. § 232).

Hart aber sind die Worte § 236, welche, wenn die drei Verszeilen wirklich zusammengehören, nur besagen können, dafs es für den Erlösten kein Gesetz mehr gibt, dafs ihm alles zu tun erlaubt ist, und dafs es nur das Brahmanwissen

ist, welches sein Leben von einem hündischen Leben unterscheidet. Natürlich liegen ihm Fehler wie Hochmut und Feindseligkeit fern, aber die ihnen entgegengesetzten Tugenden der Demut und Nächstenliebe (wie wir etwas gewagt das *adveshṭṛitvam* übersetzen) sind nicht die Folge eines ihn treibenden Gesetzes, sondern nur ein ihn schmückender Zierrat.

So fährt der Lebend-Erlöste fort, in dieser von seinem innern Lichte durchleuchteten Scheinexistenz zu leben, bis der letzte Rest der von einer frühern Geburt noch rückständigen Werke abgebüfst ist, worauf er zu dem wird, was er von jeher war, nur dafs das Nichtwissen ihn hinderte, dies zu erkennen, zu dem einen, ewigen, aus reiner Geistigkeit bestehenden Brahman.

# Der Vedântasâra des Sadânanda.

## Übersetzung.*

### I. Vorwort und Thema.

Verehrung dem Gaṇeça!

Der unteilbar, Sein, Geist und Wonne ist,
Zu dem nicht Worte noch Gedanken dringen,
Der Âtman, der die Welten alle trägt,
Sei Beistand mir zu meines Werks Gelingen!

Auch ihn, der unbetört vom Zweiheit-Schein
Mit Recht Advayânanda („froh der Nicht-Zweiheit") wird genannt,
Den Meister ehrend, will ich des Vedânta
Haupt-Inhalt lehren, wie ich ihn verstand.

Vedânta heifsen die Upanishad's als Richtschnur und die sie unterstützenden Schriften, wie die Çârîrakasûtra's und andere.

2. Da unser Werk den Vedânta zum Gegenstand hat, und da durch die dem Vedânta eigenen Voraussetzungen auch das Gelingen unseres Unternehmens bedingt ist, so brauchen unsere Voraussetzungen nicht noch besonders erörtert zu werden.

---

* Grofse Verdienste um das bessere Verständnis des Vedântasâra hat sich Böhtlingk durch seine in der zweiten Auflage seiner Sanskrit-Chrestomathie enthaltene Textausgabe, deren Paragrapheneinteilung und Lesarten, wo es nicht anders vermerkt wird, wir folgen, sowie durch die beigegebene Übersetzung erworben, nur dafs die Wiedergabe einiger der wichtigsten Termini zwar sprachlich unanfechtbar, aber doch das volle Verständnis verhindernd ist, wie wenn z. B. der Grundbegriff des Ganzen, „das mit dem Nichtwissen behaftete Geistige" *(ajñâna-upahitam caitanyam)* beständig übersetzt wird als „der durch die Unwissenheit bedingte Intellekt".

## II. Voraussetzungen des Vedânta.

3. Unter den Voraussetzungen sind zu verstehen: erstens der Berechtigte, zweitens das Objekt, drittens dessen Begründung und viertens der Endzweck.

4. Ein Berechtigter aber ist nur ein solcher Erkennender, welcher die Veden und die Vedâñga's vorschriftsmäfsig so studiert hat, dafs er imstande ist, den Sinn des Veda auf den ersten Blick vollständig zu verstehen, welcher ferner in diesem Leben oder in einem vormaligen nicht nur Begehrungsartiges und Verbotenes gemieden, sondern auch durch Betreiben der ständigen und gelegentlichen Zeremonien, der Sühnungen und Verehrungen von allen Sünden sich befreit und sein Gemüt von allen Flecken völlig gereinigt hat, und welcher endlich auch noch mit der Vierheit der Erfordernisse ausgerüstet ist.

5. Begehrungsartiges ist dasjenige, was, wie z. B. der Jyotiḥshṭoma (eine bestimmte Somafeier), den Himmel oder sonstiges Erwünschtes als Frucht bewirkt.

6. Verbotenes ist dasjenige, was, wie z. B. ein Brahmanenmord, die Hölle oder sonstiges Unerwünschtes als Frucht bewirkt.

7. Ständige Zeremonien sind diejenigen, welche, wenn sie unterlassen werden, Niedergang in der Seelenwanderung zur Folge haben, wie z. B. die Dämmerungsandacht.

8. Gelegentliche Zeremonien sind diejenigen, welche, wie das Geburtsopfer bei der Geburt eines Sohnes, bei einem bestimmten Anlafs erfolgen.

9. Sühnungen sind Bräuche, welche nur die Tilgung einer Sünde bezwecken, wie z. B. die Mondlaufsbufse (ein mit dem Monde zunehmendes und abnehmendes monatliches Fasten).

10. Verehrungen sind geistige Betätigungen, welche sich auf das attributhafte Brahman beziehen, wie z. B. die von Çâṇḍilya gelehrte (Chând. Up. 3,14; Sechzig Up. S. 109).

11. Von diesen Voraussetzungen haben die ständigen und [gelegentlichen Zeremonien, nebst den Sühnungen] als letzten Zweck die Läuterung der Buddhi; die Verehrungen

hingegen haben als letzten Zweck die Konzentration auf das Tad (Brahman).

12. Denn es heifst in der Schrift: „Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer“ usw. (Bṛih. Up. 4,4,22, S. 479), und auch die Tradition sagt: „Durch Tapas wird von Sünde man befreit, durch Wissen geht man zur Unsterblichkeit“ (Manu 12,104).

13. Den ständigen und gelegentlichen Zeremonien entspricht als Frucht die Väterwelt, den Verehrungen die Satyawelt; wie die Schrift sagt: „Durch das [Opfer-]Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben“ (Bṛih. Up. 1,5.16, S. 403).

14. Die Erfordernisse sind: 1) die Unterscheidung der ewigen von der nichtewigen Substanz, 2) Verzicht auf Genufs des Lohnes hier und im Jenseits, 3) Erlangung der Ruhe, Bezähmung usw., und 4) das Verlangen nach Erlösung (lies: *mumukshutvâni*).

15. Was zunächst die Unterscheidung der ewigen von der nichtewigen Substanz betrifft, so besteht sie in dem Unterscheiden des Brahman als der ewigen von allem andern als der nichtewigen Substanz.

16. So wie die irdischen Genüsse von Kränzen, Sandelholz u. dgl., weil sie auf Werken beruhen, vergänglich sind, ebenso sind auch die jenseitigen Genüsse von Amṛitam u. dgl. vergänglich; darum ist ein vollständiges Abstehen von beiden erforderlich, und hierin besteht der Verzicht auf Genufs des Lohnes hier und im Jenseits.

17. Unter Ruhe, Bezähmung usw. sind zu verstehen: Beruhigung, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Gesammeltheit und Glaube.

18. Hierbei besteht die Beruhigung in der Zurückhaltung des Manas von allen Sinnendingen, ausgenommen das Anhören usw. des Schriftwortes usw.

19. Die Bezähmung besteht in der Abkehr der äufsern Sinnesorgane von allen andern Objekten als den eben genannten.

20. Die Entsagung besteht darin, dafs die zur Abkehr gebrachten Sinnesorgane allen andern Objekten als den genannten

entsagen; oder sie besteht in einem auf Vorschrift beruhenden Ablassen von den gebotenen Ritualwerken.

21. Die Geduld besteht in dem Ertragen der Gegensätze, wie Kälte und Hitze.

22. Die Sammlung besteht darin, dafs man das von den Sinnendingen zurückgehaltene Manas beim Anhören usw. des Schriftwortes auf den ihm entsprechenden Gegenstand konzentriert.

23. Der Glaube ist das Vertrauen auf das Wort des Lehrers, der Upanishadtexte u. dgl.

24. Das Verlangen nach Erlösung besteht in dem Wunsche erlöst zu werden.

25. Der so geartete Erkenner ist ein Berechtigter.

26. Denn die Schrift sagt: „Er ist beruhigt, bezähmt" usw. (Bṛih. Up. 4,4,23, S. 480).

27. Auch heifst es:

> „Wer ruhigen Geistes und bezähmter Sinne ist,
> Von Sünden frei und dem Befehl gehorsam,
> An Tugend reich und fügsam, nach Erlösung strebt,
> Dem teile man die Lehre mit auf jeden Fall."
>
> (Als Wort eines Lehrers zitiert von Râmatîrtha zu Maitr. Up. 6,29, p. 156 ed. Cowell.)

28. Das zu erkennende Objekt ist die in reiner Geistigkeit bestehende Einheit der Seele mit Brahman, weil dies der Hauptgegenstand der Vedântatexte ist.

29. Die Begründung sodann besteht in dem Verhältnisse jener zu erkennenden Einheit als Lehrobjekt zu den sie übermittelnden und als Richtschnur geltenden Upanishadtexten als Lehrgrund.

30. Der Endzweck ist die Vernichtung des auf jene zu erkennende Einheit bezüglichen Nichtwissens und die Erlangung der Wonne, welche ihr Wesen ausmacht.

31. Denn die Schrift sagt: „Den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt" (Chând. Up. 7,1,3, S. 174), und wiederum: „[Wahrlich, wer] jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman" (Muṇḍ. Up. 3,2,9, S. 558).

32. Ein solcher Berechtigter begibt sich, von dem Feuer des in Geburt und Tod bestehenden Saṃsâra gequält, wie einer, dem der Kopf brennt, zum Wasser, mit einer Gabe in der Hand zu einem schriftkundigen, in Brahman festen Lehrer, und folgt ihm nach; „[Sie zu erkennen, such' er auf den Lehrer], mit Brennholz, der schriftkundig, fest in Brahman", wie die Schrift sagt (Muṇḍ. Up. 1,2,12, S. 550).

33. Dieser belehrt ihn aus höchstem Mitleid nach der Methode der Aufbürdung *(adhyâropa)* und der Aufhebung *(apavâda)*; „Ihm, der geziemend nahte, teilt mit sodann der Weise" usw. (Muṇḍ. Up. 1,2,13, S. 550).

### III. *Adhyâropa*, die Aufbürdung.

34. Die Aufbürdung *(adhyâropa)* besteht darin, dafs man einem Realen ein Nichtreales aufbürdet, wie wenn man einem Strick, der doch keine Schlange ist, die Vorstellung einer Schlange aufbürdet.

35. Das Reale ist das aus Sein, Geist und Wonne bestehende zweitlose Brahman.

36. Das Nichtreale ist der im Nichtwissen wurzelnde gesamte Komplex des Ungeistigen.

37. Das Nichtwissen *(ajñânam)* ist das weder als seiend noch als nichtseiend definierbare, aus den drei Guṇa's bestehende, dem Wissen Entgegengesetzte, oder, wie man sagt, alles was die Form des Daseins hat.

38. Denn dafs wir nichtwissend sind, erkennen wir durch Innewerdung, und auch die Schrift sagt: „Gottes Selbstkraft verhüllt in eigenen Guṇa's" (Çvet. Up. 1,3, S. 292).

39. Dieses Nichtwissen wird, je nachdem man es nach seiner Gesamtheit oder nach seiner Einzelheit betrachtet, als eines oder als nichteines behandelt.

40. Zum Beispiel: Wie man die Bäume im Hinblick auf ihre Gesamtheit mit dem Namen Wald als eine Einheit bezeichnet, — oder wie man die einzelnen Wasser im Hinblick auf ihre Gesamtheit als Gewässer bezeichnet, — so bezeichnet man die als mannigfaltig erscheinenden, auf die Seele bezüglichen Nichtwissenheiten im Hinblick auf ihre Gesamtheit als eine Einheit.

41. Denn die Schrift sagt: „Die eine Ziege“ usw. (Çvet. Up. 4,5, S. 301).

42. Diese Gesamtheit besteht, sofern man ihr hohe Behaftungen beilegt, vorwiegend aus reinem Sattvam.

43. Das mit ihr behaftete Geistige wird, weil es die Eigenschaften der Allwissenheit, Allmacht und Allregierung besitzt, als das Unoffenbare, der innere Lenker, die Weltursache, der *Îçvara* (Gott) bezeichnet.

44. Seine Allwissenheit besteht darin, dafs er die Gesamtmasse des Nichtwissens durchleuchtet; „der Allkenner und Allwisser“ usw., wie die Schrift sagt (Muṇḍ. Up. 1,1,9, S. 547).

45. Jene Gesamtheit (die Gesamtmasse des Nichtwissens) bildet, sofern er die Ursache von allem ist, seinen ursächlichen Leib.

46. Sofern dieser (aus der Gesamtmasse des Nichtwissens bestehende Leib des Îçvara) voll von Wonne ist, und sofern er ihn wie eine Hülle umschliefst, heifst er seine wonneartige *(ânandamaya)* Hülle (Taitt. Up. 2,5, S. 230. Vgl. oben I, 2, S. 89 fg.).

47. Sofern alles in ihm zur Ruhe kommt, ist er der Tiefschlaf (Bṛih. Up. 4,3,19 sq., S. 470 fg.).

48. Eben darum wird er auch bezeichnet als die Auflösungsstätte der groben und der feinen Weltausbreitung.

49. Wie man einen Wald im Hinblick auf seine Einzelheit mit dem Namen Bäume als eine Vielheit bezeichnet, — oder wie man ein Gewässer im Hinblick auf seine Einzelheit als einzelne Wasser bezeichnet, — so bezeichnet man das Nichtwissen im Hinblick auf seine Einzelheit als eine Vielheit desselben.

50. Denn die Schrift sagt: „Durch Zauber *(mâyâ)* vielgestaltig wandelt Indra“ (Ṛigveda 6,47,18. Vgl. Bṛih. Up. 2,5,19, S. 423).

51. Hierbei werden die Ausdrücke Einzelheit oder Gesamtheit gebraucht, je nachdem sie sich auf ein einzelnes oder auf das gesamte [Nichtwissen] beziehen.

52. Diese Einzelheit besteht, sofern man ihr niedrige Behaftungen beilegt, vorwiegend aus unreinem [mit Rajas und Tamas versetztem] Sattvam.

53. Das mit ihr [der Einzelheit des Nichtwissens] behaftete Geistige wird, weil es die Eigenschaften des Wenigwissens, der Nichtallmacht usw. besitzt, *Prâjña* (der Weise) genannt, weil er nur ein einzelnes Nichtwissen durchleuchtet.

54. Sein Wesen als Prâjña besteht darin, dafs er nicht sehr durchleuchtend ist, sofern ihm nur undeutliche Behaftungen beigelegt sind.

55. Jene [Einzelheit des Nichtwissens] bildet, sofern er die Ursache des Ichbewufstseins *(ahaṃkâra)* usw. ist, seinen ursächlichen Leib.

56. Sofern dieser (aus einem einzelnen Nichtwissen bestehende Leib des Prâjña) voll von Wonne ist, und sofern er ihn wie eine Hülle umschliefst, heifst er seine wonneartige Hülle (vgl. 46).

57. Sofern alles in ihm zur Ruhe kommt, ist er der Tiefschlaf.

58. Eben darum wird er auch bezeichnet als die Auflösungsstätte der groben und der feinen Leiblichkeit.

59. Hierbei geschieht es, dafs diese beiden, der Îçvara und der Prâjña, vermittelst überaus feiner, durch das Geistige angefachter Funktionen des Nichtwissens die Wonne geniefsen.

60. Denn die Schrift sagt: „Der die Wonne geniefsende, das Bewufstsein als Mund habende Prâjña“ usw. (Mâṇḍ. Up. 1,5, S. 578), und damit stimmt überein das Bewufstsein, welches der Erwachende hat: „Ich habe gut geschlafen, ich war mir keiner Sache bewufst.“

61. Nun besteht zwischen jenen beiden, der Gesamtheit und der Einzelheit [des Nichtwissens], — wie zwischen dem Walde und den Bäumen oder wie zwischen dem Gewässer und den einzelnen Wassern, — keine Verschiedenheit.

62. Ferner besteht auch zwischen dem mit jenem Nichtwissen behafteten Îçvara und Prâjña, — wie zwischen dem von dem Walde und dem von den Bäumen eingeschlossenen Raume, oder zwischen dem in einem Gewässer und dem in den einzelnen Wassern sich abspiegelnden Himmelsraume, — keine Verschiedenheit.

63. „Er ist der Herr des Weltalls“ usw., wie die Schrift (Bṛih. Up. 4,4,22, S. 479; Mâṇḍ. Up. 1,6, S. 578) sagt.

64. Nun aber, wie es für Wald und Bäume und den von beiden eingeschlossenen Raum, — oder wie es für Gewässer und einzelne Wasser und den in ihnen sich widerspiegelnden Himmelsraum einen sie befassenden, nicht mit Grenzen behafteten Weltraum gibt, — ebenso gibt es für das Nichtwissen und die beiden mit ihm behafteten Geistigen ein sie befassendes [nicht mit Nichtwissen behaftetes] Geistiges, und dieses wird *Turîyam* (das Vierte) genannt. „Selig, beruhigt, zweitlos, das ist das Vierte", wie die Schrift (Mâṇḍ. Up. 2,7, S. 579) sagt.

65. Dieses, aus reiner Geistigkeit bestehende Vierte, sofern es als von dem Nichtwissen und den beiden mit ihm behafteten Geistigen ununterschieden, vergleichbar einer durchglühten Eisenkugel (vgl. Maitr. Up. 3,3, S. 323), vorgestellt wird, bildet den eigentlichen Sinn des grofsen Wortes (*tat tvam asi*, „das bist du", Chând. Up. 6,8,7), und sofern es als von ihm verschieden vorgestellt wird, bildet es dessen metaphorischen Sinn.

66. Dieses Nichtwissen hat zwei Kräfte, die Kraft der Verhüllung und die Kraft der Ausbreitung.

### IV. *Âvaraṇaçakti,* die Verhüllungskraft.

67. Zunächst von der Verhüllungskraft. Wie eine auch nur kleine Wolke imstande ist, den viele Meilen weit sich erstreckenden Sonnenball, indem sie dem Auge des Beschauers in den Weg tritt, gleichsam zu verdecken, so ist auch das Nichtwissen, obgleich es beschränkt ist, imstande, den unbeschränkten, nicht dem Saṃsâra unterworfenen Âtman, indem es der Erkenntnis des Beschauers in den Weg tritt, gleichsam zu verdecken. Von dieser Art ist die Macht [jener Verhüllungskraft des Nichtwissens].

68. Darum heifst es (Hastâmalaka 10, nach Böhtlingk):

„Gleichwie ein Tor, wenn seinen Blick die Wolke
Verdeckt, durch sie verdeckt die Sonne wähnt
Und glanzlos, so erscheint dem Törichten
Sein eignes Ich als ein gebundenes,
Obwohl er Allselbst, ewiges Schauen ist."

69. In der von dieser Kraft umhüllten Seele entsteht der Wahn, dem Samsâra anzugehören und mit Tätersein und Geniefsersein, mit Lust und Schmerz behaftet zu sein, wie in betreff des von dem eigenen Nichtwissen umhüllten Strickes der Wahn entsteht, als wäre er eine Schlange.

### V. Die Ausbreitung *(vikshepa)* des feinen Leibes und der feinen Welt.

70. Nun von der Ausbreitungskraft. Wie das Nichtwissen um den Strick an dem von ihm selbst umhüllten Stricke durch seine eigene Kraft den Wahn hervorbringt, dafs er eine Schlange sei, so läfst auch das Nichtwissen in dem von ihm verhüllten Âtman durch seine eigene Kraft den Wahn der Weltausbreitung mittels des Äthers und der übrigen Elemente entstehen. Von dieser Art ist die Macht [jener Ausbreitungskraft des Nichtwissens].

71. Darum heifst es:

„Vom Liñgam bis zum Brahman-Ei herab
Schafft die Ausbreitungskraft die ganze Welt.“

72. Das Geistige, welches mit dem diese beiden Kräfte besitzenden Nichtwissen behaftet ist, heifst, sofern seine eigene Wesenheit vorwiegt, die bewirkende Ursache, sofern seine Behaftung [mit dem Nichtwissen] vorwiegt, die materielle Ursache der Welt. Gleichwie eine Spinne in betreff ihres Gewebes, sofern ihre eigene Wesenheit vorwiegt, die bewirkende Ursache, sofern ihre Körperlichkeit vorwiegt, die materielle Ursache ist.

73. Aus dem Geistigen, wenn es mit dem die Ausbreitungskraft besitzenden Nichtwissen behaftet wird, entsteht, sofern in diesem das Tamas überwiegt, der Äther, aus dem Äther der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde.

74. „Aus diesem Âtman fürwahr ist der Äther entstanden“ usw., wie die Schrift sagt (Taitt. Up. 2,1, S. 228).

75. Bei Entstehung dieser Elemente überwiegt in ihrer Ursache das Tamas, wie man aus dem Übergewicht des Ungeistigen in ihnen ersieht.

76. Dann geschieht es, dafs die drei Guṇa's, Sattvam, Rajas und Tamas, in diesen Elementen, dem Äther usw., je nachdem der betreffende Guṇa in der Ursache (dem mit dem Nichtwissen behafteten Geistigen) vorhanden ist, hervortreten.

77. Eben diese werden die feinen Elemente, die *Tanmâtra*'s (Reinstoffe) oder die noch nicht fünffach gemachten [Elemente] genannt.

78. Aus ihnen entstehen einerseits die feinen Leiber, andererseits die groben Elemente.

79. Die feinen Leiber nun bestehen aus siebzehn Teilen und heifsen die psychischen Körper *(liñga-çarîrâṇi)*.

80. Ihre Teile sind: die fünf Erkenntnisorgane, Buddhi und Manas, die fünf Tatorgane und die fünf Lebenshauche.

81. Die Erkenntnisorgane heifsen: Ohr, Tastsinn, Auge, Zunge und Geruch.

82. Diese entstehen aus vereinzelten sattva-artigen Teilen des Äthers und der übrigen Elemente, entsprechend deren Reihenfolge ein jedes besonders [aus dem Äther das Ohr, aus dem Winde der Tastsinn, aus dem Feuer das Auge, aus dem Wasser der Geschmack, aus der Erde der Geruch].

83. Buddhi heifst diejenige Funktion des Innenorgans, deren Wesen die Entscheidung ist.

84. Manas heifst diejenige Funktion des Innenorgans, deren Wesen Entschliefsen und Unentschlossenheit ist.

85. In diesen beiden sind Cittam und Ahaṃkâra einbegriffen.

86. Diese wiederum entstehen aus den vereinigten sattva-artigen Teilen des Äthers und der übrigen Elemente.

87. Aus sattva-artigen Teilen bestehen sie (die Erkenntnisorgane, Buddhi und Manas), weil sie ihrem Wesen nach erhellend sind.

88. Die Buddhi in Gemeinschaft mit den Erkenntnisorganen bildet die erkenntnisartige *(vijñânamaya)* Hülle.

89. Diese [erkenntnisartige Hülle] wird wegen des Wahnes, Täter und Geniefser zu sein, der dem Welttreiben verfallene, in dieser Welt und jener Welt wandernde Jîva (die individuelle Seele) genannt.

90. Das Manas hingegen mitsamt den Tatorganen bildet die manasartige *(manomaya)* Hülle.

91. Die Tatorgane heifsen: Rede, Hände, Füfse, Entleerungs- und Zeugungsorgane.

92. Diese entstehen aus vereinzelten rajasartigen Teilen des Äthers und der übrigen Elemente, entsprechend deren Reihenfolge ein jedes besonders. [Hier läfst sich der Autor von einer falschen Analogie leiten. Richtiger wird Sâñkhya-Kârikâ 34, oben S. 444 geurteilt: „Die Rede hat die Töne zum Objekte, je fünf Objekte haben die vier andern."]

93. Die Lebenshauche sind: *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Udâna*, *Samâna*.

94. Der *Prâṇa* [hier im Gegensatze zu Çañkara's Auffassung oben § 30, S. 605 Aushauch und Einhauch befassend] geht aufwärts und hat seinen Sitz in der Nasenspitze.

95. Der *Apâna* geht abwärts und hat seinen Sitz in den Eingeweiden.

96. Der *Vyâna* geht nach allen Seiten und hat seinen Sitz im ganzen Körper.

97. Der *Udâna* hat seinen Sitz im Halse, führt empor und ist der Wind des Auszugs [der Seele aus dem Körper].

98. Der *Samâna* wohnt mitten im Körper und bewirkt die Assimilation des Gegessenen und Getrunkenen. [Vgl. über die hier vorgetragene Auffassung der fünf Prâṇa's und ihre Vorgeschichte oben I, 2, S. 248—252.]

99. Einige behaupten, dafs es noch fünf andere Lebenshauche gebe, welche *Nâga*, *Kûrma*, *Kṛikara*, *Devadatta* und *Dhanañjaya* genannt werden.

100. Unter diesen bewirkt der *Nâga* (die Schlange) das Erbrechen.

101. Der *Kûrma* (die Schildkröte) bewirkt das Augenschliefsen.

102. Der *Kṛikara* (das Rebhuhn) bewirkt den Hunger.

103. Der *Devadatta* (die Muschel des Arjuna) bewirkt das Gähnen.

104. Der *Dhanañjaya* (Beutegewinner, Verdauungsfeuer) bewirkt die Ernährung.

105. Andere behaupten, dafs diese im Prâṇa usw. schon

einbegriffen seien, und dafs es daher nur die fünf Lebenshauche, Prâṇa usw., gebe.

106. Diese fünf Lebenshauche, Prâṇa usw., entstehen aus vereinigten rajasartigen Teilen des Äthers und der andern Elemente.

107. Diese fünf Lebenshauche mitsamt den fünf Tatorganen bilden die lebenshauchartige *(prâṇamaya)* Hülle.

108. Diese [lebenshauchartige Hülle] besteht aus rajasartigen Teilen, weil sie ihrem Wesen nach wirkend ist.

109. Unter diesen Hüllen hat die erkenntnisartige die Kraft des Erkennens und ist täterartig.

110. Die manasartige hat die Kraft des Wünschens und ist werkzeugartig.

111. Die lebenshauchartige hat die Kraft des Wirkens und ist wirkungsartig.

112. Diese ihre Einteilung beruht, wie man lehrt, auf ihrer Verwendung.

113. Diese drei Hüllen werden in ihrer Verbindung der feine Leib *(sûkshma-çarîram)* genannt.

114. Auch hierbei bildet der ganze [kosmische] feine Leib, sofern er als einer Gegenstand des Bewufstseins ist, wie Wald und Gewässer, eine Gesamtheit, und sofern er als viele Gegenstand des Bewufstseins wird, wie Bäume und einzelne Wasser, [eine Summe von] Einzelheiten.

115. Das mit dieser Gesamtheit [des kosmischen, feinen Leibes] behaftete Geistige wird [vgl. Bṛih. Up. 3,7] *Sûtrâtman* (der Fadengeist), *Hiraṇyagarbha* oder auch der *Prâṇa* genannt, weil er sich durch alles durchfädelt und wiederum [als *Hiraṇyagarbha*, das personifizierte Brahman] mit den Kräften des Erkennens, Wünschens und Wirkens ausgestattet ist.

116. Als ihm angehörig wird diese Gesamtheit wegen ihrer im Gegensatze zu der groben [sinnlich wahrnehmbaren] Weltausbreitung stehenden Feinheit (Unwahrnehmbarkeit durch die Sinne) sein feiner Leib, oder seine drei Hüllen, die erkenntnisartige usw., oder, wegen ihres Bestehens aus den Vorstellungen des Wachens, Traum und ebendarum die Auflösungsstätte der groben Weltausbreitung genannt.

117. Hingegen heifst das mit jener Einzelheit behaftete Geistige der *Taijasa* (der Lichte), weil er mit dem lichtartigen Innenorgan behaftet ist.

118. Als ihm angehörig wird diese Einzelheit wegen ihrer im Gegensatze zum groben Leibe stehenden Feinheit sein feiner Leib, oder seine drei Hüllen, die erkenntnisartige usw., oder, wegen ihres Bestehens aus den Vorstellungen des Wachens, Traum und ebendarum die Auflösungsstätte des groben Leibes genannt.

119. Nun geschieht es, dafs diese beiden, der Sûtrâtman und der Taijasa, mittels feiner Funktionen des Manas die feinen Objekte [der Traumwelt] geniefsen.

120. Darum sagt die Schrift: „Das Auserlesene geniefsend ist der Taijasa" (Mâṇḍ. Up. 1,4, S. 578).

121. Nun besteht auch hier (wie oben 61) zwischen Gesamtheit und Einzelheit einerseits und zwischen den mit ihnen behafteten Sûtrâtman und Taijasa andererseits, — ähnlich wie zwischen Wald und Bäumen und zwischen dem von ihnen eingeschlossenen Raume, — oder wie zwischen dem Gewässer und den einzelnen Wassern und zwischen dem von ihnen widergespiegelten Himmelsraume, — keine Verschiedenheit.

122. In dieser Weise erfolgt die Entstehung des feinen Leibes.

### VI. Die Ausbreitung *(vikshepa)* des groben Leibes und der groben Welt.

123. Die groben Elemente sind die fünffach gemachten.

124. Die Fünffachmachung besteht darin, dafs man von den fünf Elementen, Äther usw., jedes einzelne in zwei Hälften teilt, von den so erhaltenen zehn Teilen die jeweilig erste Hälfte wiederum in vier gleiche Teile teilt, diese je vier Teile von ihrer zugehörigen andern Hälfte ablöst und sie mit den Hälften der vier andern Elemente verbindet.

125. Darum heifst es:

> „Zerlege jedes in die beiden Hälften,
> Und in vier Teile stets die erste Hälfte,
> Verbinde dann ein Viertel mit der Hälfte
> Von jedem der vier andern Elemente,
> Und so bestehen alle aus fünf Teilen."

126. Man glaube nicht, dafs hierfür kein Beweis vorhanden sei, da die Schriftstelle von der Dreifachmachung der Elemente (Chând. Up. 6,3,2—3, S. 161) die Fünffachmachung mit einbegreift.

127. Obgleich alle fünf Elemente ebenwohl aus allen fünfen bestehen, so geschieht doch ihre Benennung als Äther usw. nach der Regel: „Vielmehr nach dem Überwiegen geschieht die Benennung des einen wie des andern“ (Vedântasûtram 2,4,22, S. 468 unserer Übersetzung).

128. Hierbei manifestiert sich im Äther der Ton, im Winde Ton und Gefühl; im Feuer Ton, Gefühl, Gestalt; im Wasser Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack; in der Erde Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack, Geruch [also auch hier eine Vermengung der Mischungstheorie und der Akkumulationstheorie, worüber oben S. 446; vgl. S. 598 fg.].

129. Aus diesen fünffach gemachten Elementen entstehen die das Brahman-Ei bildenden vierzehn Welten, die sieben obern, höher und höher hinauf liegenden Welten: Bhûr, Bhuvaḥ, Svar, Mahar, Janas, Tapaḥ und Satyam, und die sieben untern, tiefer und tiefer hinab liegenden Welten: Atalam, Vitalam, Sutalam, Rasâtalam, Talâtalam, Mahâtalam und Pâtâlam, sowie die in ihnen befindlichen vier Arten der groben Leiber, nebst Speise, Trank u. dgl.

130. Diese vier Arten der Leiber sind die lebendgeborenen, eigeborenen, schweifsgeborenen und sprofsgeborenen.

131. Die Lebendgeborenen sind die aus dem Chorion Geborenen, wie Menschen, Haustiere usw.

132. Die Eigeborenen sind die aus Eiern Geborenen, wie Vögel, Schlangen usw.

133. Die Schweifsgeborenen sind die aus Schweifs Geborenen, wie Läuse, Mücken usw.

134. Die Sprofsgeborenen sind die aus der Erde Aufspriefsenden, wie Sträucher, Bäume usw.

135. Auch hierbei bildet der aus den vier Arten bestehende grobe Leib [der Weltwesen], sofern er als einer Gegenstand des Bewufstseins ist, wie Wald und Gewässer, eine Gesamtheit, und sofern er als viele Gegenstand des Bewufstseins wird, wie Bäume und einzelne Wasser, [eine Summe von] Einzelheiten.

136. Das mit dieser Gesamtheit behaftete Geistige heifst *Vaiçvânara*, weil es in dem Wahne befangen ist, alle Menschen zu sein, oder *Virâj* (die Strahlende), weil es mannigfach erglänzt.

137. Diese seine Gesamtheit heifst sein grober Leib, oder, weil sie eine Umwandlung der Nahrung ist, die nahrungsartige Hülle, oder, weil sie die Stätte des groben Geniefsens ist, der Zustand des Wachens.

138. Hingegen das mit jener Einzelheit behaftete Geistige heifst der *Viçva*, weil es, ohne den feinen Leib aufzugeben, in einen groben Leib eingeht [von *viç*, eingehen].

139. Diese seine Einzelheit heifst sein grober Leib, oder, weil sie eine Umwandlung der Nahrung ist, die nahrungsartige Hülle, oder, weil sie die Stätte des groben Geniefsens ist, der Zustand des Wachens.

140. Nun geschieht es, dafs diese beiden, der Viçva und der Vaiçvânara, — sofern sie von Himmelsgegenden, Wind, Sonne, Varuṇa und den Açvin's regiert werden, ihnen entsprechend mit den fünf Erkenntnisorganen, Ohr usw., die Töne, Gefühle, Gestalten, Geschmäcke und Gerüche, — sofern sie von Agni, Indra, Upendra, Yama und Prajâpati regiert werden, ihnen entsprechend mit den fünf Tatorganen, Rede usw., das Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen, — und sofern sie von Candra, Brahman, Çiva und Vishṇu regiert werden, ihnen entsprechend mit den vier Innenorganen, Manas, Buddhi, Ahaṃkâra und Cittam, das Entschliefsen, Entscheiden, Auf-das-Ich-beziehen und Bewufstwerden, — alle diese als die groben Objekte geniefsen. „Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen erkennende“ usw., wie die Schrift (Mâṇḍ. Up. 1,3, S. 578) sagt.

141. Nun besteht auch hier zwischen der groben Einzelheit und Gesamtheit einerseits und zwischen den mit ihnen behafteten Viçva und Vaiçvânara andererseits, — ähnlich wie zwischen Wald und Bäumen und zwischen dem von ihnen eingeschlossenen Raume, — oder wie zwischen dem Gewässer und den einzelnen Wassern und zwischen dem von ihnen widergespiegelten Himmelsraume, — wie oben (61 und 121) keine Verschiedenheit.

142. So entspringt aus den fünffach gemachten fünf Elementen die grobe Weltausbreitung.

143. Diese Ausbreitungen des groben (137. 139), des feinen (116. 118) und des ursächlichen Leibes (45. 55) bilden als Gesamtheit die eine grofse Weltausbreitung, — ähnlich wie die Gesamtheit der besondern Wälder einen grofsen Wald, oder wie die Gesamtheit der besondern Gewässer eine grofse Wassermasse bilden. Und so bildet auch das mit der Gesamtheit [des Nichtwissens] behaftete, vom Vaiçvânara bis zum Ìçvara hinaufreichende Geistige, — ähnlich wie der von den besondern Wäldern eingeschlossene oder der von den besondern Gewässern widergespiegelte Weltraum, — eine Einheit.

144. Sofern von diesen beiden, der grofsen Weltausbreitung und dem mit ihr behafteten Geistigen, jenes nicht mit dem Nichtwissen behaftete Geistige, vergleichbar einer durchglühten Eisenkugel, als ununterschieden vorgestellt wird, bildet es den eigentlichen Sinn des grofsen Wortes: „Gewifslich, dieses Weltall ist Brahman“ (Chând. 3,14,1, S. 109), und sofern es als von ihnen unterschieden vorgestellt wird, bildet es dessen metaphorischen Sinn.

145. Damit ist die dem Realen (dem Âtman) das Nichtreale (das Nichtwissen) aufbürdende Aufbürdung, sofern sie eine allgemein-menschliche ist, dargelegt worden.

## VII. Polemischer Teil.

146. Nunmehr ist speziell davon zu handeln, wie dem innern Âtman von dem einen und andern dieses und jenes aufgebürdet wird.

147. Ein ganz in der Natur Befangener, gestützt auf Schriftworte wie „Fürwahr, der Sohn wird als das Selbst geboren“ (vgl. Çatap. Br. 14,9,4,26: *âtmâ vai putra nâmâsi*), auf die Wahrnehmung, dafs er seinen Sohn liebt wie sich selbst, und auf die Innewerdung, dafs, wenn der Sohn sich wohl oder übel befindet, er selbst sich wohl oder übel befindet, stellt die Behauptung auf: Der Sohn ist das Selbst.

148. Ein Cârvâka hingegen, gestützt auf das Schriftwort: „Dieser Mensch fürwahr ist aus Nahrungssaft bestehend“

(Taitt. Up. 2,1, S. 228), auf die Wahrnehmung, wie er aus einem brennenden Hause auch mit Zurücklassung des Sohnes sich selbst flüchten kann, und auf die Innewerdung: Ich bin dick, ich bin mager, stellt die Behauptung auf: Der grobe Leib ist das Selbst.

149. Ein anderer Cârvâka, gestützt auf Schriftworte wie: „Da gingen diese Lebenshauche hin zum Vater Prajâpati und sprachen" (lies: *ûcus*, Chând. Up. 5,1,7, S. 134), auf die Wahrnehmung, dafs ohne die Sinnesorgane der Körper sich nicht bewegen kann, und auf eine Innewerdung wie: Ich bin einäugig, ich bin taub, stellt die Behauptung auf: Die Organe sind das Selbst.

150. Ein anderer Cârvâka, gestützt auf Schriftworte wie: „Von diesem verschieden, dessen innerer Âtman, ist der aus Lebenshauch bestehende" (Taitt. Up. 2,2, S. 229), auf die Wahrnehmung, dafs ohne den Lebensodem die Organe nicht funktionieren können, und auf Innewerdungen wie: Ich habe Hunger, ich habe Durst, stellt die Behauptung auf: Der Lebensodem ist das Selbst.

151. Noch ein anderer Cârvâka, gestützt auf Schriftworte wie: „Von diesem verschieden, dessen innerer Âtman, ist der aus Manas bestehende" (Taitt. Up. 2,3, S. 229), auf die Wahrnehmung, dafs, wenn das Manas schliefe, der Lebensodem nicht funktionieren könnte, und auf Innewerdungen wie: Ich bin entschlossen, ich bin unentschlossen, stellt die Behauptung auf: Das Manas ist das Selbst.

152. Ein Buddhist, gestützt auf Schriftworte wie: „Von diesem verschieden, dessen innerer Âtman, ist der aus Erkenntnis bestehende" (Taitt. Up. 2,4, S. 230), auf die Wahrnehmung, dafs ohne den Täter das Werkzeug [ohne die Buddhi das Manas] nicht wirken könne, und auf die Innewerdung: Ich bin Täter, ich bin Geniefser, stellt die Behauptung auf: Die Buddhi ist das Selbst.

153. Ein [Mîmâṅsaka aus der Schule des] Prabhâkara und ein Skeptiker, gestützt auf Schriftworte wie: „Von diesem verschieden, dessen innerer Âtman, ist der aus Wonne bestehende" (Taitt. Up. 2,5, S. 230), auf die Wahrnehmung, dafs mit allem übrigen auch die Buddhi [beim Tiefschlafe] in das

Nichtwissen versinkt, und auf die Innewerdung: Ich bin nicht wissend, ich bin wissend, stellen die Behauptung auf: Das Nichtwissen ist das Selbst.

154. Ein [Mîmâṅsaka aus der Schule der Kumârila-]Bhaṭṭa, gestützt auf Schriftworte wie: „Der durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne bestehende Âtman" (Mâṇḍ. Up. 1,5, S. 578), auf die Wahrnehmung, dafs im Tiefschlafe beide, das [geistige] Licht und das Dunkel [des Nichtwissens] vorhanden sind, und auf die Innewerdung: Ich bin [im Tiefschlafe] mir meiner selbst nicht bewufst, stellt die Behauptung auf: Das mit dem Nichtwissen behaftete Geistige sei das Selbst.

155. Ein anderer Buddhist, gestützt auf Schriftworte wie: „Nicht seiend war diese Welt am Anfang" (Chând. Up. 6,2,1, S. 160), auf die Wahrnehmung, dafs im Tiefschlafe alles verschwunden ist, und auf die Innewerdung des Erwachten, soweit ihm die Empfindung des eigenen Nichtseins zum Objekte wird: Im Tiefschlafe bin ich nichts gewesen, stellt die Behauptung auf: Das Nichts ist das Selbst.

156. Nunmehr ist zu zeigen, dafs alle die aufgestellten Prinzipien vom Sohne an bis zum Nichts hin nicht das Selbst sind.

157. Dafs der Sohn und die weitern von dem ganz Naturbefangenen und den übrigen aufgestellten Prinzipien nicht das Selbst sind, ist daraus ersichtlich, dafs von den aus Schriftworten, Argumenten und Innewerdungen geschöpften Scheingründen die jedesmal vorhergehenden, aus Schriftworten, Argumenten und Innewerdungen geschöpften Scheingründe [schon] durch die jedesmal nachfolgenden, aus Schriftworten, Argumenten und Innewerdungen geschöpften Scheingründe ihre Widerlegung finden.

158. Ferner aber: Da die jedesmaligen aus den Schriftworten, Argumenten und Innewerdungen geschöpften Scheingründe durch stärkere Schriftworte, wie die, durch welche der Âtman als „das innere Selbst" (Kâṭh. Up. 4,1, S. 279), „das Nichtgrobe" (Bṛih. Up. 3,8,8, S. 445), „ohne Augen" (Çvet. Up. 3,19, S. 299), „ohne Odem, ohne Wünsche" (Muṇḍ. Up. 2,1,2, S. 550), „Nicht-Täter" (Çvet. Up. 1,9, S. 293), „Geistig-

keit“ (Maitr. 6,38, S. 362; Sarvopanishad *passim*, S. 623), „rein geistig“ (Kaivalya-Up. 18, S. 741), „seiend“ (Chând. Up. 6,2,1, S. 160) bezeugt wird, durch Argumente, welche aus der Wahrnehmung geschöpft sind, dafs alle jene andern Prinzipien vom Sohne an bis zum Nichts hin, weil sie ungeistig und von dem Geistigen nur durchleuchtet sind, ebenso vergänglich sind wie der Krug, sowie durch stärkere Innewerdungen, wie die des Wissenden: „Ich bin Brahman“, widerlegt werden, so ergibt sich, dafs alle jene Prinzipien vom Sohne an bis zum Nichts hin nicht das Selbst sind.

159. Daher hat einer, der den Vedânta kennt, das Bewufstsein: Das alles durchleuchtende, von Natur aus ewige, reine, weise, freie, reale innere Geistige ist das Wesen des Selbstes.

160. So steht es mit der Aufbürdung.

### VIII. *Apavâda*, die Aufhebung.

161. Die Aufhebung besteht darin, dafs — ähnlich wie die auf einer Verkennung des Strickes beruhende Schlange wieder zum blofsen Stricke wird — die auf einer Verkennung des Realen beruhende, nichtreale, nur durch das Nichtwissen bedingte Weltausbreitung zum alleinigen Realen wird.

162. Darum heifst es:

„Durch Wesenhaftes Anderswerdung heifst Verwandlung,
Durch Wesenloses Anderswerdung heifst Verkennung.“

163. Nämlich:

Diese aus den vier Arten der groben Leiber bestehenden Genufsstätten, nebst Speise, Trank usw. als deren Genufsobjekten, nebst den ihnen als Wohnstätten dienenden vierzehn Welten, der Erde usw., nebst dem diese befassenden Brahman-Ei, — alle diese werden [durch die Aufhebung] gänzlich zu den ihre Ursache bildenden fünffach gemachten Elementen.

Diese mit Ton usw. als Objekten der Wahrnehmung ausgestatteten, fünffach gemachten Elemente, nebst den feinen Leibern, — alle diese werden [durch die Aufhebung] gänzlich

zu den ihre Ursache bildenden, nicht fünffach gemachten Elementen.

Diese mit den drei Guṇa's, Sattvam usw., ausgestatteten, noch nicht fünffach gemachten fünf Elemente, — alle diese werden [durch die Aufhebung] in der ihrer Entstehung entgegengesetzten Reihenfolge gänzlich zu dem ihre Ursache bildenden, mit dem Nichtwissen behafteten Geistigen.

Dieses Nichtwissen nebst dem mit dem Nichtwissen behafteten Geistigen mit dem Ìçvara an der Spitze, — diese werden [durch die Aufhebung] gänzlich zu dem ihnen als Träger dienenden, nicht behafteten Geistigen, zum Turîyam, zum reinen Brahman.

### IX. Das grofse Wort: *tat tvam asi*, „das bist du".

164. Mit diesen beiden Lehren von der Aufbürdung und der Aufhebung wird auch über den Sinn der Worte *tat* (das) und *tvam* (du) Klarheit gewonnen.

165. Nämlich: erstlich die Gesamtheit des Nichtwissens und dessen, was aus ihm hervorgeht, zweitens das mit dieser Gesamtheit behaftete, als allwissend usw. charakterisierte Geistige und drittens das mit ihr nicht behaftete Geistige, diese drei, sofern sie wie eine durchglühte Eisenkugel als eine Einheit erscheinen, bilden den eigentlichen Sinn des Wortes *tat*; hingegen das dem mit diesen Behaftungen behafteten Geistigen als Träger dienende, nicht behaftete Geistige bildet den metaphorischen Sinn des Wortes *tat*.

Und ferner: erstlich die Einzelheit des Nichtwissens und dessen, was aus ihm hervorgeht, zweitens das mit dieser Einzelheit behaftete, als wenigwissend usw. charakterisierte Geistige und drittens das mit ihr nicht behaftete Geistige, diese drei, sofern sie wie eine durchglühte Eisenkugel als eine Einheit erscheinen, bilden den eigentlichen Sinn des Wortes *tvam*; hingegen das dem mit diesen Behaftungen behafteten Geistigen als Träger dienende, nicht behaftete, als das Vierte die innere Wonne ausmachende Geistige bildet den metaphorischen Sinn des Wortes *tvam*.

166. Nun können wir den Sinn des grofsen Wortes erklären.

167. Dieser Satz „*tat tvam asi*“ bringt vermöge der drei in ihm liegenden Beziehungen den Begriff des Unteilbaren (des Âtman-Brahman) zum Bewufstsein.

168. Die drei Beziehungen sind: 1. die grammatische Koordination der beiden Worte (*tat* und *tvam*), 2. das Verhältnis der beiden Begriffe als das Bezeichnende (Prädikat) zu dem zu Bezeichnenden (Subjekt), 3. das Verhältnis der beiden Begriffe zum innern Âtman als das metaphorisch Bezeichnende zum metaphorisch zu Bezeichnenden.

169. Darum heifst es:

„Koordination im selben Satze, —
Als eigentlich bezeichnend und bezeichnet, —
Sodann als metaphorisch sich beziehend, —
Sind drei Beziehungen der beiden Worte
Teils zu einander, teils zum innern Selbst.“

170. Zunächst von der Beziehung der grammatischen Koordination: Wie in dem Satze „Dieser ist jener Devadatta“ die grammatische Beziehung darin besteht, dafs das den Devadatta der gegenwärtigen Zeit bezeichnende Wort „dieser“ und das den Devadatta in einer frühern Zeit bezeichnende Wort „jener“ auf ein und dieselbe Person bezogen werden, so besteht in dem Satze „*tat tvam asi*“ die grammatische Beziehung darin, dafs das Wort *tat*, welches das als unsichtbar usw. charakterisierte Geistige bezeichnet, und das Wort *tvam*, welches das als nicht unsichtbar usw. charakterisierte Geistige bezeichnet, auf ein und dasselbe Geistige bezogen werden.

171. Nunmehr von dem Verhältnis der beiden Begriffe als des bezeichnenden (Prädikats) zu dem zu bezeichnenden (Subjekt): So wie in dem obigen Satze zwischen dem durch das Wort „dieser“ bezeichneten gegenwärtigen Devadatta und zwischen dem durch das Wort „jener“ bezeichneten frühern Devadatta durch Ausschliefsung der Verschiedenheit von einander das Verhältnis zwischen ihnen als dem Bezeichnenden und dem zu Bezeichnenden stattfindet, ebenso gilt auch in unserm Satze zwischen dem Worte *tat*, welches das als unsichtbar usw. charakterisierte Geistige bezeichnet, und dem Worte *tvam*, welches das als nicht unsichtbar charakterisierte Geistige bezeichnet, durch Ausschliefsung der Verschiedenheit

von einander, das Verhältnis der beiden Begriffe als des bezeichnenden (Prädikats) zu dem zu bezeichnenden (Subjekt).

172. Nunmehr von dem Verhältnis zwischen dem metaphorisch zu Bezeichnenden zu dem metaphorisch Bezeichnenden: Wie in dem obigen Satze zwischen den Worten „dieser“ und „jener“ oder den entsprechenden Begriffen einerseits und, durch Absehen von den widersprechenden Bestimmungen der gegenwärtigen und der frühern Zeit, zwischen dem widerspruchslosen Devadatta andererseits das Verhältnis zwischen dem metaphorisch Bezeichnenden und dem metaphorisch zu Bezeichnenden stattfindet, ebenso gilt auch in unserm Satze zwischen den Worten *tat* und *tvam* oder den entsprechenden Begriffen einerseits und, durch Absehen von den widersprechenden Bestimmungen der Unsichtbarkeit und Nichtunsichtbarkeit, zwischen dem widerspruchslosen Geistigen andererseits, das Verhältnis zwischen dem metaphorisch Bezeichnenden mit dem metaphorisch zu Bezeichnenden. Dies ist es, was man eine partiell-metaphorische Ausdrucksweise nennt.

173. Man beachte, dafs in unserm Satze die metaphorische Ausdrucksweise stattfindet, nicht die eigentliche, wie dies z. B. in dem Satze „Die Lotosblume ist blau“ der Fall ist.

174. Denn in diesem Falle findet zwischen dem Begriffe blau als einer Qualität und dem Begriffe Lotosblume als einer Substanz unter Ausschliefsung anderer Qualitäten, z. B. des Weifsen, und anderer Substanzen, z. B. des Gewebes, eine gegenseitige Verbindung als des Bezeichnenden und des zu Bezeichnenden oder eine Einheit zwischen dem einen von beiden als dem Bezeichneten mit dem andern statt, und indem man diese Verbindung oder Einheit als eine eigentliche Aussage, da ihr kein anderer Erkenntnisgrund widerspricht, als wahr bejaht, so liegt hier eine Aussage im eigentlichen Sinne vor.

175. Wollte man aber auch in unserm Falle zwischen dem durch das Wort *tat* als unsichtbar charakterisierten Geistigen und dem durch das Wort *tvam* als sichtbar charakterisierten Geistigen durch Ausschliefsung der Verschiedenheit von einander eine gegenseitige Verbindung als des Bezeichnenden und des zu Bezeichnenden oder eine Einheit zwischen dem einen von beiden als dem Bezeichneten mit dem andern

als den eigentlichen Sinn bejahen, so würden dem andere Erkenntnisgründe, wie z. B. die Wahrnehmung, widersprechen, daher hier keine Aussage im eigentlichen Sinne angenommen werden kann.

176. Andererseits liegt aber doch in unserm Satze auch keine Metonymie *(jahal-lakshaṇâ)* vor, wie z. B. in dem Satze „Auf dem Ganges ist eine Hirtenstation angesiedelt".

177. Denn in diesem Satze, welcher die Hirtenstation als das Getragene und den Ganges als ihren Träger metonymisch bezeichnet, würde der eigentliche Sinn etwas ganz und gar Widersprechendes ergeben, daher man von dem eigentlichen Sinne des Wortes Ganges völlig absehen und metonymisch dafür das ihm anliegende Ufer verstehen mufs, so dafs hier wirklich eine Metonymie stattfindet.

178. In unserm Falle hingegen würde der eigentliche Sinn in der Behauptung der Einheit des als unsichtbar und des als sichtbar charakterisierten Geistigen bestehen, und dieser ist nur teilweise widersprechend, ohne dafs man darum auch den andern Teil aufgeben dürfte, daher eine andere [vollständige] Umdeutung [wie bei dem Worte „Ganges"] hier nicht statthaft ist, somit eine Metonymie nicht angenommen werden darf.

179. Man darf aber nicht behaupten, dafs, wenn man, ebenso wie man den eigentlichen Sinn des Wortes „Ganges" ganz aufgab und dafür den Sinn des Wortes „Ufer" substituierte, in derselben Weise das Wort *tat* oder das Wort *tvam* nach dem eigentlichen Sinne des Wortes aufgebe und dafür den Sinn des Wortes *tvam* oder *tat* substituiere, dieses doch auch eine Metonymie sei.

180. Denn in jenem Falle vernimmt man nicht das Wort „Ufer", denkt sich aber metonymisch dessen Sinn, indem dabei die Absicht war, dafs man daran denke; hingegen wenn man die Worte *tat* und *tvam* vernimmt, denkt man an ihren Sinn, und es besteht dabei nicht die Absicht, dafs man metonymisch bei dem einen Worte an das andere Wort denken solle.

181. Weiter aber ist auch in unserm Satze keine Nicht-Metonymie anzunehmen, wie z. B. in dem Satze „Das braune läuft".

182. Allerdings ist hier der Sinn des Satzes, sofern er der Qualität des Braunen ein Gehen zuschreibt, widersprechend, aber man kann dem Widerspruche entgehen, wenn man, ohne von dem Begriffe des Braunen abzugehen, denselben durch Ergänzung des Pferdes als seines Trägers umdeutet, so dafs hier eine Nicht-Metonymie vorliegt.

183. In unserm Falle hingegen ist zwar auch der eigentliche Sinn, sofern er die Einheit des als unsichtbar und des als nicht unsichtbar charakterisierten Geistigen behauptet, ein widersprechender, aber hier läfst sich der Widerspruch nicht dadurch heben, dafs man [wie in dem Satze „Das braune läuft"] ohne Aufgeben des eigentlichen Sinnes auf irgend etwas damit Verknüpftes hinwiese, so dafs hier die Annahme einer Nicht-Metonymie nicht berechtigt ist.

184. Man darf aber nicht behaupten, dafs das Wort *tat* oder das Wort *tvam* unter Aufgebung seines widersprechenden Teiles und unter Beibehaltung des nicht widersprechenden Teiles das ganze Wort *tvam* oder das ganze Wort *tat* metaphorisch bezeichnen soll, weil auf andere Weise eine partiell-metaphorische Ausdrucksweise nicht angenommen werden könne.

185. Denn es geht nicht an, mittels des einen Wortes (z. B. *tvam*) einen Teil seiner Bedeutung (die Unsichtbarkeit) und die ganze Bedeutung des andern Wortes gleichzeitig im Auge zu haben, und es geht auch nicht an, das eine Wort in seinem [eigentlichen] Sinne zu verstehen und dann wieder auf sein Verstehen in metaphorischem Sinne sich zu berufen.

186. Wie daher in dem Satze „Dieser ist jener Devadatta", weil beim eigentlichen Sinne dieses Satzes zwischen dem damaligen Devadatta und dem gegenwärtigen ein teilweiser Widerspruch stattfindet, der widersprechende, auf die vergangene und gegenwärtige Zeit bezügliche Teil aufgegeben und nur der nicht widersprechende Teil, nämlich Devadatta, im Auge behalten wird, so mufs man in dem Satze „*tat tvam asi*", weil beim eigentlichen Sinne dieses Satzes zwischen dem als unsichtbar und dem als sichtbar charakterisierten Geistigen ein Widerspruch stattfindet, den widersprechenden, als unsichtbar und als sichtbar charakterisierten Teil des Satzes

aufgeben und das nicht widersprechende, ungeteilte, reine Geistige im Auge behalten.

### X. Das grofse Wort: *aham brahma asmi*, „ich bin Brahman“.

187. Nunmehr ist der eigentliche Sinn der Innewerdung „*aham brahma asmi*“ (ich bin Brahman) darzustellen.

188. Nachdem der Lehrer in dieser Weise nach vorheriger Darlegung der Aufbürdung und der Aufhebung über die Worte *tat* und *tvam* Klarheit verbreitet und durch den Satz „*tat tvam asi*“ den Sinn des Unteilbaren (Brahman) erschlossen hat, geht dem Schüler die zur Gestalt des Unteilbaren sich gestaltende Gemütsstimmung auf: „Ich bin das seiner Natur nach ewige, reine, weise, freie, reale, höchste-Wonne-seiende, unendliche, zweitlose Brahman.“

189. Diese Gemütsstimmung, obgleich sie nur ein Abglanz des Geistigen ist, richtet sich doch auf das innere, unteilbare, unerkennbare, höchste Brahman, und vermag dadurch das auf das Brahman bezügliche Nichtwissen zu vernichten.

190. Wie aber ein Gewebe verbrennt, wenn die Fäden, welche seine Ursache sind, verbrennen, so wird, indem das Nichtwissen, welches die Ursache aller Wirkungen in der Welt ist, vernichtet wird, auch die Gesamtheit seiner Wirkungen vernichtet, und mit ihnen wird auch jene zu ihnen gehörende, sich zur Gestalt des Unteilbaren gestaltende Gemütsstimmung vernichtet.

191. Hierbei geschieht es, dafs das in jener Gemütsstimmung sich nur widerspiegelnde Geistige, — wie das Licht einer Lampe nicht imstande ist, das Licht der Sonne zu überstrahlen, sondern von ihm überwältigt wird, — weil jene Gemütsstimmung nicht vermag, das selbstleuchtende, innere, unteilbare, höchste Brahman zu überstrahlen, von ihm überwältigt wird, so dafs nach Vernichtung jener Stimmung, welche nur ein Teil des dem Geistigen anhaftenden Nichtwissens ist, jenes widergespiegelte Geistige, — wie nach Beseitigung des Spiegels auch das Spiegelbild des Angesichts schwindet und nur das Angesicht selbst übrig bleibt, — voll und ganz zu dem innern, unteilbaren, höchsten Brahman wird.

192. Da dem so ist, besteht zwischen den beiden Schriftstellen: „Durch Denken soll man schauen es“ (Bṛih. Up. 4,4,19, S. 479) und „Was durch das Denken undenkbar“ (Kena-Up. 1,5, S. 205) kein Widerspruch, denn wenn man auch zugibt, dafs die Tätigkeit mit dem Denken behaftet ist, so braucht darum doch nicht das Resultat dieser Tätigkeit noch mit dem Denken behaftet zu sein.

193. Auch heifst es:

„Dafs auch das Resultat mit ihm behaftet,
Ist nicht die Lehrmeinung der alten Meister.
Doch ist die Tätigkeit des Denkens nötig,
Das Nichtwissen um Brahman zu vernichten.“

Und wiederum:

„Da es mit eignem Licht erglänzt,
Bedarf es fremden Leuchtens nicht.“

194. Anders verhält es sich, wenn die geistige Stimmung sich zur Gestalt eines leblosen Gegenstandes gestaltet.

195. Denn wenn man erkennt: „Dieses ist ein Topf“, so macht die zu der Gestalt des Topfes sich gestaltende Geistesstimmung den vorher nicht erkannten Topf zu ihrem Objekte, beseitigt das auf ihn bezügliche Nichtwissen und beleuchtet den an sich leblosen Topf mit dem Lichte des eigenen Geistes, ähnlich wie der Lichtkreis einer Lampe den von Finsternis umgebenen Topf zu seinem Objekte macht, die auf ihn bezügliche Finsternis beseitigt und mit eigenem Lichte ihn beleuchtet.

### XI. Die vier *Anushṭhâna's*, „Übungen“.

196. Solange noch nicht in dieser Weise die Vergegenwärtigung des die eigene Wesenheit [des Erkennenden] ausmachenden Geistigen erreicht ist, müssen die Übungen des Hörens, Verstehens, Überdenkens und Versenkens betrieben werden, daher nunmehr von diesen zu handeln ist.

197. Das Hören besteht darin, dafs man mittels der an die Vedântatexte sich knüpfenden sechs Momente die Aufmerksamkeit fest auf die zweitlose Wesenheit gerichtet hält.

198. Die sechs Momente sind: Der Eingang, die Rekapitulation, die Wiederholung, Nichtdagewesensein, Frucht, Erläuterung und Stimmigkeit.

199. Darum heifst es:

„Der Eingang und die Schlufszusammenfassung,
Wiederholung und Nichtdagewesensein,
Die Frucht, Erläuterung und Stimmigkeit,
Sind sechs Momente, welche dazu dienen,
Des Lernenden Aufmerksamkeit zu sichern.“

200. Der Eingang und die Rekapitulation bestehen darin, dafs man die als Thema zu behandelnde Sache am Anfang und am Ende hervorhebt; wie z. B. im sechsten Abschnitte der Chândogya-Upanishad das als Thema zu behandelnde zweitlose Reale zu Anfang durch die Worte: „Eines nur und ohne zweites“ (Chând. Up. 6,2,1, S. 160) und zu Ende durch die Worte: „Dessen Wesens ist dies Weltall“ (Chând. Up. 6,16,3, S. 170) hervorgehoben wird.

201. Die Wiederholung besteht darin, dafs die als Thema zu behandelnde Sache im Verlaufe wieder und wieder hervorgehoben wird; wie z. B. an derselben Stelle im Verlaufe der Besprechung die zweitlose Realität durch die Worte: „das bist du“ (Chând. Up. 6,8—16, S. 164—170) neunmal hervorgehoben wird.

202. Das Nichtdagewesensein besteht darin, dafs die zu behandelnde Sache noch nicht zum Gegenstand einer andern Beweisführung gemacht worden war; wie z. B. an derselben Stelle die zweitlose Realität noch nicht Gegenstand eines andern Beweises gewesen war.

203. Die Frucht besteht darin, dafs für die als Thema zu behandelnde Erkenntnis oder Verehrung des Âtman hier und dort ein Ziel verheifsen wird; wie z. B. an derselben Stelle als Ziel der Erkenntnis des zweitlosen Realen dessen Erlangung verheifsen wird durch die Worte: „Also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewufst: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen»“ (Chând. Up. 6,14,2, S. 169).

204. Die Erläuterung *(arthavâda)* besteht darin, dafs das zu behandelnde Thema hin und wieder anempfohlen wird [vgl. über diese Umdeutung von *arthavâda* oben S. 396]; wie z. B. an derselben Stelle das Studium des zweitlosen Realen

empfohlen wird durch die Worte (Chând. Up. 6,1,2, S. 160): „Hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?"

205. Die Stimmigkeit besteht darin, dafs zur Erhärtung des zu behandelnden Themas gelegentlich auch ein [weltliches] Argument in der Schrift vorkommt; wie z. B. an obiger Stelle zur Bestätigung des zweitlosen Realen als Argument angeführt wird, dafs eine Umwandlung nur auf Worten beruht, wenn es heifst (Chând. Up. 6,1,3, S. 160): „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, Ton nur ist es in Wahrheit."

206. Das Verstehen besteht darin, dafs man das über das zweitlose Reale Gehörte mit Hilfe von Argumenten, welche der Vedântalehre konform sind, unaufhörlich durchdenkt.

207. Das Überdenken besteht darin, dafs in betreff des von der ihm heterogenen Körperlichkeit usw. befreiten, zweitlosen Realen das zu seiner Gestalt gestaltete Bewufstsein eine ihm homogene Geistesströmung einschlägt.

208. Die Versenkung ist zweifach: eine teilbehaftete oder eine nichtteilbehaftete.

209. Die teilbehaftete Versenkung besteht darin, dafs in betreff des zweitlosen Realen die zu seiner Gestalt gestaltete Geistesstimmung besteht, ohne dafs doch die Zweiteilung von Erkenner und Erkanntem aufgehoben wäre; in diesem Falle kommt die zweitlose Realität zum Bewufstsein, während der Schein der Zweiheit fortbesteht, ähnlich wie an einem tönernen Elefanten der Ton zum Bewufstsein kommt, während der Schein des Elefanten fortbesteht.

210. Darum sagen die Weisen:

„Das Schauende, dem Äther Gleiche, Höchste,
Mit eins Aufleuchtende (Chând. Up. 8,4,2) und Ewig-Eine,
Zweitlos und fleckenlos das All durchdringend,
Ich bin es, der von Anbeginn Erlöste.
Ich bin der Schauende, ich bin der Reine,
Mein Wesen ist unwandelbares Sein,
Für mich gibt es nicht Bindung noch Erlösung."

211. Die nichtteilbehaftete Versenkung besteht darin, dafs mit Aufhebung der Zweiteilung in Erkennendes und Erkanntes die zur Gestalt des zweitlosen Realen gestaltete Geistesstimmung in völliger Einswerdung mit diesem zweitlosen Realen beharrt. Und wie ein Salzklumpen, wenn er zur Gestalt des Wassers gestaltet worden ist, nicht mehr wahrgenommen wird, sondern nur noch als Wasser erscheint, so geschieht es dann, dafs die zur Gestalt des zweitlosen Realen gestaltete Geistesstimmung nicht mehr wahrgenommen wird, sondern nur noch als das zweitlose Reale erscheint.

212. Man glaube aber nicht, dafs dieser Zustand identisch sei mit dem Tiefschlafe; denn wenn auch beiden das Nichthervortreten der Geistesstimmung gemeinsam ist, so ist sie doch in dem einen Falle vorhanden und in dem andern nicht.

213. Die Glieder der Versenkung sind (übereinstimmend mit Yoga-Sûtra 2,29, oben S. 525): Zucht, Selbstzucht, Sitzen, Atemregulierung, Einziehen [der Organe], Fesselung [des Cittam], Meditation und Versenkung [im engern Sinne].

214. Unter diesen bilden Nichtschädigung, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit und Besitzlosigkeit die Zucht (gleich Yoga-Sûtra 2,30, oben S. 525).

215. Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium und Gottergebenheit bilden die Selbstzucht (gleich Yoga-Sûtra 2,32, oben S. 525).

216. Die Arten des Sitzens bestehen in verschiedenen Stellungen der Hände, Füfse usw., wie sie als Lotossitz, Kreuzsitz usw. bezeichnet werden.

217. Atemregulierung heifst die Zügelung des Atmens vermittelst geregelten Ausatmens, Einatmens und Atemeinbehaltens (vgl. Yoga-Sûtra 2,49, oben S. 527 und 566 fg.).

218. Das Einziehen der Sinnesorgane ist das Zurückhalten derselben von den ihnen entsprechenden Objekten (vgl. Yoga-Sûtra 2,54, oben S. 528).

219. Die Fesselung ist die Konzentration des innern Sinnes auf das zweitlose Reale (vgl. Yoga-Sûtra 3,1, oben S. 528).

220. Meditation ist die mit Unterbrechungen stattfindende Hinströmung des innern Sinnes auf das zweitlose Reale hin.

221. Von der Versenkung, und zwar von der teilbehafteten ist schon gesprochen worden.

222. Der zu den acht Gliedern gehörigen nichtteilbehafteten Versenkung stehen als die vier Hindernisse entgegen Schwund, Zerstreutheit, Befleckung und Lustgeschmack.

223. Schwund ist der bei Nichtfesthalten der Geistesstimmung an dem unteilbaren Realen sich einstellende Schlaf.

224. Zerstreutheit ist die bei Nichtfesthalten der Geistesstimmung an dem unteilbaren Realen eintretende Ablenkung auf etwas anderes.

225. Die Befleckung besteht darin, dafs auch ohne Schwund und Zerstreuung infolge einer Versteifung der Geistesstimmung durch leidenschaftbehaftete Vorstellungen ein Nichtfesthalten an dem unteilbaren Realen eintritt.

226. Der Lustgeschmack besteht darin, dafs trotz der an dem unteilbaren Realen festhaltenden Geistesstimmung ein Geschmack an der teilbehafteten Wonne sich einstellt oder dafs schon zur Zeit der beginnenden Versenkung ein solcher Geschmack an der teilbehafteten Wonne sich einstellte.

227. Wenn hingegen der Geist, frei von diesen vier Hindernissen, wie eine windstille Flamme unbeweglich nur noch als das unteilbare Geistige beharrt, dann heifst dieser Zustand die nichtteilbehaftete Versenkung.

228. Darum heifst es (Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-Kârikâ 3,44—45; Sechzig Upanishad's S. 592):

„Weckt den Geist, will er nichts werden,
Sammelt ihn, will er sich zerstreu'n;
Beides wisse man als sündhaft;
Ist er ruhig, so stört ihn nicht.

Freilich schmeckt er dann nicht Lust mehr,
Keiner Begierde sich bewufst" usw.

und (Bhagavadgîtâ 6,19, S. 60 unserer Übersetzung):

„Wie ein Licht in der Windstille
Nicht erzittert, dies Geheimnis gilt" usw.

### XII. *Jîvanmukta,* „der bei Lebzeiten Erlöste".

229. Nunmehr wird die Erklärung des bei Lebzeiten Erlösten gegeben.

230. Der bei Lebzeiten Erlöste ist ein solcher, welcher, vermittelst der Vernichtung seines auf Erkenntnis des seine eigene Wesenheit bildenden, unteilbaren Brahman bezüglichen Nichtwissens, sich das seine eigene Wesenheit bildende, unteilbare Brahman vergegenwärtigt, hierdurch auch die durch das Nichtwissen aufgehäuften Werke, Zweifel und Irrtümer vernichtet hat und sonach in dem unteilbaren, aller Fesseln ledigen Brahman festgewurzelt steht.

231. „Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden nichts",

wie die Schrift (Muṇḍ. Up. 2,2,8, S. 554) sagt.

232. Ein solcher, wenn er zur Zeit seiner Erweckung hinblickt auf die durch seinen Leib als ein Gefäfs von Fleisch, Blut und Exkrementen, durch seine Sinnesorgane als ein Gefäfs der Blindheit, Trägheit und Stumpfheit, durch sein Manas als ein Gefäfs von Hunger, Durst, Kummer und Verblendung infolge der jedesmal vorher erworbenen Charaktereindrücke begangenen, teils abgebüfsten, teils von der Erkenntnis noch nicht widerlegten und daher in der Verbüfsung begriffenen Werke, — wenn er auf dieses alles hinblickt, so erblickt er es, weil es zunichte geworden ist, im Sinne der höchsten Realität doch nicht; wie einer, welcher weifs: „dieses ist eine Fata Morgana", obgleich er sie als eine Fata Morgana erblickt, sie doch nicht für etwas wirklich Seiendes hält.

233. „Mit Augen, als wäre er ohne Augen, mit Ohren, als wäre er ohne Ohren", wie die Schrift (auch bei Çaṅkara zu Brahma-Sûtra 1,1,4, p. 87,9) sagt.

234. Und es heifst:

„Der Mann, der ebenso im Stand des Wachens
Nichts um sich her erblickt, wie wenn er schliefe,
Der, weil er die Nichtvielheit hat erkannt,
Die Vielheit um sich sieht und doch nicht sieht,
Der, wenn er Werke tut, sie doch nicht tut,
Nur der ist âtmankundig und kein andrer."

235. Selbiger, gleichwie er sich, vor der Erkenntnis, den (für ihn damals) eben existierenden Zwecken, wie Ernährung,

Belustigung u. dgl., zuwandte, so wendet er sich jetzt schönen Vorstellungen zu, oder auch er bleibt gleichgültig gegen Schönes und Unschönes.

236. Darum heifst es:

„Wenn einer, der erweckt und eines Wesens
Geworden mit der Nichtzweiheitlichkeit,
Auf Erden, wie es ihm beliebt, darf leben,
Wie unterscheidet sich der Wahrheitschauer
Von Hunden, wenn auch er Unreines ifst?
Dadurch allein, so lautet hier die Antwort,
Dafs er das Brahman kennt: wer so erlöst ward,
Der ist der Âtmankenner und kein andrer."

237. Alsdann werden Demut und andere Förderungsmittel der Erkenntnis sowie auch Nächstenliebe und andere edle Tugenden als Zierde an ihm weiter fortbestehen.

238. Darum heifst es:

„Wer erst zum Âtmanwissen ist erwacht,
Dem werden Tugenden wie Nächstenliebe
Von selbst und ohne Anstrengung zuteil
Als Folgen, nicht als Vorbedingungen."

239. In Summa: ein solcher, indem er nur um der Unterhaltung des Leibes willen die durch Wünschen, Nichtwünschen und Anderswünschen veranlafsten, Lust und Schmerz in ihrem Gefolge habenden, schon in der Vergeltung begriffenen Früchte seiner Werke bis zu Ende auskostet, fährt fort die Scheinexistenz seiner Innenorgane und alles übrigen mit seinem innern Lichte zu durchleuchten, bis er nach ihrem Hinschwinden und dem Erlöschen seines Lebens in dem als innere Wonne fortbestehenden höchsten Brahman, da das Nichtwissen und die von ihm gewirkten Charaktereindrücke zunichte geworden sind, als die höchste Absolutheit, als das nur den einen Geschmack der Wonne besitzende, von allem Schein der Vielheit befreite, unteilbare Brahman fortbesteht;

240. wie die Schriftstellen besagen: „Seine Lebensgeister ziehen nicht aus" (Bṛih. 4.4.6), „ebendaselbst lösten sie sich auf" (Bṛih. 3.2.11), und „des Leibes los wird er erlöst" (Kâṭh. 5.1).



Anhang zur indischen Philosophie:

# EINIGES ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER CHINESEN UND JAPANER.



# I. China, Vorbemerkungen.

1. Land und Leute. China (so benannt wahrscheinlich nach der Dynastie *Tsin*), dieses ungeheure, von den Chinesen gewöhnlich als das „Reich der Mitte“ (*Tschung-kue*), auch als die „Blume der Mitte“ (nie aber als das „Himmlische Reich“) bezeichnete Land, welches an Flächeninhalt das ganze Europa übertrifft, von den nördlichsten bis zu den südlichsten Teilen alle klimatischen Unterschiede von Mitteldeutschland bis in die Tropen, von Dresden bis Calcutta vereinigt, und, von mächtigen Flüssen durchströmt, an hohen Gebirgen und fruchtbaren Tiefländern, an weiten, öden Wüstenstrecken und Gegenden von paradiesischer Schönheit die gröfste Mannigfaltigkeit aufweist, dieses von alters her nach aufsen hin sich geflissentlich abschliefsende Weltreich wird bewohnt von einer dichten, auf 330—430 Millionen geschätzten Bevölkerung mongolischer Abstammung, welche, abgesehen von den durch das Klima bedingten Unterschieden, an Rasse und Sprache, an Volkscharakter und Lebensgewohnheiten im wesentlichen denselben Typus repräsentiert und ihn bei der grofsen Stabilität aller Lebensverhältnisse von alten Zeiten bis auf die Gegenwart im ganzen und grofsen unverändert bewahrt hat. Als Grundzüge des chinesischen Volkscharakters kann man bezeichnen: grofse Mäfsigkeit in den Lebensansprüchen, grofse Arbeitsamkeit und darauf beruhende mechanische Kunstfertigkeit, und daneben einen auffallenden Mangel an Verständnis für höheres Geistesleben und dem Verlangen nach einer ihm zustrebenden Entwicklung. Im Praktischen betätigen sich diese Charakterzüge in einem nüchternen, berechnenden, unter

zeremonieller Höflichkeit sorgsam versteckten Egoismus, im Theoretischen als starker Trieb nach Belehrung und eine entsprechende Hochschätzung für Bildung und Gelehrsamkeit. Auf dieser Grundlage hat sich in China eine Art geistiger oder, besser gesagt, gelehrter Aristokratie entwickelt, welche alle Ämter und Würden jedem zugänglich macht, der die verschiedenen, zu ihnen berechtigenden Staatsexamina besteht. Aber auch bis in die untersten Volksschichten hinab betätigt sich dieser Trieb nach geistiger Bildung; es gibt keine Stadt in China, welche nicht höhere oder niedere Lehranstalten besäfse, kein Dorf, in dem nicht durch Volksschulen oder Privatunterricht Gelegenheit zum Lernen geboten wäre. In wenigen Ländern wird so viel gelesen, werden so viele Bücher gedruckt und so billig verkauft wie in China. Schon im Jahre 95 p. C. haben die Chinesen das Papier, im Jahre 593 den Buchdruck erfunden, und seit 1041 verstehen sie mit beweglichen Typen zu drucken, wenn auch daneben der Holztafeldruck bis auf die Gegenwart das Üblichere geblieben ist. Nur aus dem Umstand, dafs diese so emsig erstrebte Bildung nirgendwo in die Tiefe geht, läfst es sich erklären, dafs das chinesische Volk seine absolute Bevormundung durch die Bureaukratie der niedern und höhern Beamten bis auf die Gegenwart hin geduldig ertragen hat.

2. Sprache und Schrift. Das Chinesische ist der bedeutendste Vertreter in der Klasse der einsilbigen Sprachen und mit dem Tibetanischen, Siamesischen, Birmanischen stammverwandt. Es besteht aus lauter einsilbigen Wörtern, welche völlig invariabel sind, weder dekliniert noch konjugiert werden und je nach dem Zusammenhang ein Nomen, ein Verbum oder eine Partikel vertreten. So kann die Silbe *ta* je nach der Stellung im Satze grofs, Gröfse, vergröfsern, grofs sein oder sehr bedeuten. Weiter wird das Sprachmaterial noch dadurch eingeschränkt, dafs diese einsilbigen Wörter nur auf einen Vokal oder Nasal endigen dürfen, und dafs die Buchstaben *g*, *d*, *b*, *r* fehlen, wohingegen eine gröfsere Anzahl von Zischlauten vorhanden ist. So gebietet die chinesische Sprache, von einzelnen Dialekten abgesehen, nur über

487 Laute, welche durch die vier bis fünf Arten der Betonung (den hohen gleichen, den tiefen gleichen, den steigenden, den fallenden und den kurz abgebrochenen Ton) zu 1203 Lauten werden, deren jeder daher oft zwanzig bis dreifsig verschiedene Bedeutungen hat. Die nähere Bestimmung der Bedeutung dieser Wörter im Satze mufs durch die Hinzufügung einschränkender Worte, durch die sorgfältig geregelte Stellung im Satze und durch gewisse, die Beziehung bezeichnende Laute erreicht werden. So bedeutet *schang* (oben, hoch) und *ma* (Pferd) in der Stellung *schang-ma* „aufs Pferd steigen", während *ma-schang* „zu Pferde sitzen" bedeutet. — Weit genauer als die gesprochene Sprache ist die geschriebene: sie bringt durch ihre Zeichen nicht sowohl die gesprochenen Laute, als vielmehr die durch sie ausgedrückten Begriffe zur Anschauung, und da die unter den Menschen herrschenden Sprachen nur den Lauten nach verschieden sind, aber in den Begriffen, welche der Laut zum Ausdruck bringt, von Nuancen im einzelnen abgesehen, übereinstimmen, so kann man, wofern man nur die Bedeutung der geschriebenen Zeichen kennt, ein chinesisches Buch verstehen, ohne die gesprochene Sprache zu kennen; im Chinesischen ist das Geschriebene von dem Gesprochenen fast ebenso unabhängig wie es in allen Sprachen das Gesprochene vom Geschriebenen ist. Ursprünglich war die chinesische Schrift eine Bilderschrift, und noch jetzt kann man in vielen Zeichen die verkürzten Bilder von Sonne, Mond, Berg, Baum, Kind usw. wiedererkennen. Abstrakta werden vielfach durch ein verwandtes Bild ausgedrückt; Herz bedeutet Geist, Zimmer bedeutet Frau usw. Andere Begriffe werden durch Zusammensetzungen bezeichnet, das Licht durch Sonne und Mond, der Gesang durch Mund und Vogel, und wenn der Chinese den Begriff des Zankes ausdrücken will, so malt er ein Weib und noch ein Weib dazu. Zu diesen teils einfachen, teils zusammengesetzten, aus verkürzten Bildern bestehenden Zeichen kommen andere, welche in leichtverständlicher Symbolik die Begriffe oben, in der Mitte, unten, eins, zwei, drei usw. oder durch Umkehrung des Zeichens begriffliche Gegensätze wie rechts und links, stehend und liegend, Fürst und Beamter usw.

veranschaulichen. Aber alle diese, aus einfachen Bildern und Symbolen bestehenden Zeichen bilden nur einen kleinen, vielleicht den zehnten oder zwanzigsten Teil der vorhandenen Schriftzeichen, welche im ganzen auf 40000 veranschlagt werden, wiewohl die meisten wenig in Gebrauch sind, da z. B. in den Schriften des Confucius und seiner Schule nur gegen 2500 vorkommen und 5000 ausreichen, um alles in der Literatur zu verstehen: Alle diese Schriftzeichen bestehen in der Regel aus zwei Elementen, deren eines auf den gesprochenen Laut, das andere auf den dadurch ausgedrückten Begriff hindeutet, wodurch das Studium der Zeichen sogar ein philosophisches Interesse hat, da der Zusammensetzung des Begriffes aus seinen Elementen die Zusammensetzung der Zeichen zu entsprechen pflegt. — Ein chinesisches Wörterbuch ist gewöhnlich so angeordnet, dafs das gesamte Material unter 214 in allen Zusammensetzungen vorkommenden Grundzeichen, den sogenannten Schlüsseln oder Klassenhäuptern, befafst wird, unter deren jedem die kompliziertern, das betreffende Klassenhaupt mit enthaltenden Schriftzeichen nach Anzahl der Striche (von 1—17) geordnet werden. Geschrieben werden diese Striche, wie bekannt, in Tusche mittels eines senkrecht gehaltenen Pinsels. Die Bücher fangen von hinten an, die Zeilen laufen von oben nach unten und die Zeilenreihen von rechts nach links.

3. Geschichte. Die Geschichte Chinas beginnt mit dem halbmythischen Herrscher *Fo-hi* (2950 a. C.), welcher die Grundlagen der Kultur gelegt und namentlich die Schrift erfunden haben soll. Gesichertere historische Überlieferung besteht seit dem König *Yao* (2350 a. C.), dem Begründer des chinesischen Staates, mit welchem das *Schu-king*, „das Buch der Urkunden“, anhebt. Von seiner Zeit an bis auf die Gegenwart hin sind in China mehr als zwanzig Dynastien auf einander gefolgt, deren Schicksal nur zu oft darin bestand, dafs sie von einem kräftigen Herrscher begründet wurden und früher oder später unter seinen verweichlichten und dem Wohlleben ergebenen Nachfolgern mehr und mehr in Verfall gerieten, bis ein kriegstüchtiger Usurpator sie verdrängte und

eine neue Dynastie begründete. Aus diesem seit viertausend Jahren in China mit allerlei Variationen sich abspielenden politischen Drama wollen wir nur die Momente hervorheben, welche für unsere Zwecke die wichtigsten sind. Der Herrscher *Wu-wang*, der Begründer der Dynastie *Tschou* (1122—249 a. C.), gab dem Staatswesen eine neue Ordnung, durch welche den Lehnsfürsten eine gröfsere Selbständigkeit gegenüber der Zentralgewalt eingeräumt wurde. Die Folge war eine mehr und mehr zunehmende Auflehnung der durch Kriege mit den Grenzvölkern mächtig gewordenen Vasallenstaaten gegen die Reichsregierung. In die Zeit der hieraus erfolgenden Wirren fällt das Auftreten der beiden gröfsten Erscheinungen der chinesischen Kultur, des *Lao-tse* und des *Kong-fu-tse*, von denen weiter unten zu reden sein wird. Es folgt die Dynastie *Tsin* (249—207), begründet durch König *Tsching*, der sich den Titel *Schi-hwang-ti* („erster Herr und Kaiser") beilegt, zum Schutze gegen die Barbaren des Nordens die chinesische Mauer vollendet und im Innern ein absolutistisches Regiment begründet. Um die einem solchen entgegenstehenden Traditionen zu verwischen, liefs er 213 a. C. alle vorhandenen Bücher, bis auf einzelne Ausnahmen, zusammenbringen und verbrennen. Seine Dynastie geriet bald nach seinem Tode (209 a. C.) in Verfall und mufste der Dynastie *Hân* (206 a. C. bis 221 p. C.) weichen, unter welcher die Literatur durch Aufsuchen der noch vorhandenen alten Bücherschätze wiederhergestellt, die Lehre des Kong-fu-tse zur Staatsreligion erhoben, und durch den Kaiser *Ming-ti* 61 p. C. der Buddhismus in China eingeführt wurde (vgl. oben S. 179). Dem Aufblühen der chinesischen Kultur während dieser Dynastie folgt, veranlafst durch eine Spaltung Chinas in ein Südreich und Nordreich, ein vier Jahrhunderte lang währender Verfall, aus welchem das Land während der Dynastie *Thang* (618—907) zu einer zweiten Blüte, der höchsten, welche China überhaupt erreicht hat, in Ackerbau, Industrie und Handel, in Wissenschaft und Literatur sich aufschwang. Ein abermaliger Verfall des Reiches nach aufsen und innen charakterisiert die folgenden Dynastien. In die letzte derselben, die Dynastie *Sung* (960—1279), fällt das Leben des grofsen Erneuerers des Confucianismus, *Tschu-hi*.

Erst unter der ausländischen, mongolischen Dynastie der *Yüan* (1279—1368) hebt eine dritte und letzte Blütezeit des Reiches an. Ihre Fortsetzung erfuhr dieselbe unter der Dynastie *Ming* (1368—1644), der letzten national-chinesischen, in welcher eine Wiedergeburt des Reiches durch Erneuerung der glorreichen Traditionen der Vergangenheit angestrebt wurde. Die von 1646 an bis auf die Gegenwart herrschende Dynastie *Tsing* stammt aus der Mandschurei und hat infolge dieses ausländischen Ursprungs vielfach mit innern Gärungen zu kämpfen gehabt, während das zunehmende Andringen europäischer Mächte zu mancherlei Kriegen und Verwicklungen führte, andererseits aber dank der Eifersucht der Grofsmächte auf einander für den Fortbestand des altersmorschen Reiches wesentliche Garantien in sich birgt.

4. Die drei Lehren. Ein chinesisches Sprichwort sagt: *sân kiao i kia*, „drei Lehren, eine Familie". Diese drei in China herrschenden Lehren (Religionen, Philosophien), welche ebenbürtig neben einander bestehen, sind die des *Lao-tse*, die des *Kong-fu-tse* und der, wie schon bemerkt, 61 p. C. in China eingeführte *Buddhismus.* Jede hat ihre eigenen Tempel und ihre eigenen Priester, und nur diese sind auf die von ihnen vertretene Lehre eingeschworen, während das Volk nicht wie bei uns einer bestimmten Konfession angehört, sondern je nach Bedarf seine Zuflucht zu den Priestern der einen oder der andern Lehre nimmt (Schott, Chinesische Literatur, Abhandl. d. Berl. Akad. 1853, S. 349 fg.), bei traurigen Vorfällen, wie Krankheit und Tod, meist zum Buddhismus, während bei heitern Festen, Hochzeiten usw. die Priester des Kong-fu-tse bevorzugt werden. China bietet somit ein Beispiel der denkbar gröfsten Toleranz, welche freilich hier wie überall als ihre Kehrseite die Indifferenz zeigt. Nur weil dem Chinesen ein tieferes religiöses Fühlen abgeht, erträgt er diesen Zustand; wenn er dem Christentum gegenüber nicht dieselbe Duldung zeigt, so beruht dies weniger auf religiösen als auf nationalen Antipathien gegen die Einflüsse des Abendlandes. Der Buddhismus ist und bleibt das einzige Beispiel eines tiefer greifenden Einflusses auf das geistige Leben Chinas von

seiten des Auslandes. Von ihm abgesehen, ist die Bildung eine rein nationale, und es ist eine merkwürdige Fügung (welche übrigens auch im abendländischen Kulturleben ihre Parallelen hat), dafs *Lao-tse* (geb. 604 a. C.) und *Kong-fu-tse* (geb. 551 a. C.), die beiden Männer, welche dem geistigen Leben Chinas für alle Zukunft die Bahn vorzeichneten, gleichzeitig als älterer und jüngerer Zeitgenosse neben einander lebten und in verschiedenem, man kann sagen, gerade entgegengesetztem Sinne wirkten. Es war die Zeit der Dynastie der *Tschou*, deren liberale, auf Dezentralisation gerichtete Tendenz mehr und mehr zu politischen Wirren geführt hatte: die Lehnsfürsten lagen in Streit mit der Reichsgewalt, die Adelsgeschlechter mit den Lehnsfürsten, die politische Lage wurde immer schwieriger. Einem solchen Zustand der Dinge gegenüber war für den Weisen ein doppeltes Verhalten möglich: entweder man wandte sich, wie *Lao-tse*, vom öffentlichen Leben ab und zog sich auf das eigene Innere zurück, um hier in stiller Beschaulichkeit die Befriedigung zu finden, welche die Aufsenwelt versagte, — oder man griff tätig in das öffentliche Leben und seine Verhältnisse ein, um ihm eine bessere Richtung zu geben, wie es *Kong-fu-tse* sein langes Leben hindurch mit wechselndem Erfolge zu tun bemüht gewesen ist. Es ist begreiflich, dafs zwei Männer von so entgegengesetzter Denkart keine geistige Fühlung mit einander gewinnen konnten, und der Gegensatz beider kommt zum Ausdruck in der Erzählung von der persönlichen Begegnung dieser beiden gröfsten Träger der chinesischen Kultur, welche im Jahre 517 a. C. stattgefunden haben soll und über die wir einen Bericht des Historikers *Sse-ma-tsien* (gest. 86 a. C.) besitzen, den wir in Anlehnung an v. d. Gabelentz' kleine chinesische Grammatik S. 111—115 und Grubes Literaturgeschichte S. 139—140 hier mitteilen wollen.

5. Lao-tse und Kong-fu-tse. «Lao-tse war ein Mann «aus dem Dorfe Kü-schen, Bezirk Li, Kreis Ku, im Lehns«staate Tschu. Sein Familienname war Li, sein Rufname «Ri, sein Mannesname Poh-yang, sein posthumer Ehrentitel «Tan. Er war Geschichtschreiber des Staatsarchivs im Staate

«Tschou. — Kong-tse begab sich nach Tschou, um Lao-tse «über das Zeremoniell zu befragen. Lao-tse sprach: „Die «Menschen, von denen du sprichst, sind samt ihren Gebeinen «bereits vermodert und nur ihre Worte sind noch vorhanden.“ «Und weiter sprach er: „Wenn ein Edler seine Zeit findet, «so steigt er empor; findet er seine Zeit nicht, so geht er «hin und läfst das Unkraut wachsen. Ich habe gehört, ein «guter Kaufmann verberge tief seine Schätze, als wäre es bei «ihm leer; und ein Edler von vollendeter Tugend erscheine «in seinem äufsern Wesen als einfältig. Stehe ab, Freund, «von deinem hoffärtigen Wesen und von deinen vielerlei «Wünschen, von deinem äufsern Gebaren und deinen hoch«fliegenden Plänen. Das alles ist ohne Wert für dein eigenes «Selbst. Weiter habe ich dir nichts zu sagen!“ — Kong-tse «ging von dannen und sprach zu seinen Jüngern: „Die Vögel, — «ich weifs, dafs sie fliegen können; die Fische, — ich weifs, «dafs sie schwimmen können; das Wild, — ich weifs, dafs «es laufen kann. Die Laufenden fängt man mit Schlingen, «die Schwimmenden fängt man mit Netzen, die Fliegenden «trifft man mit Pfeilen. Aber vom Drachen begreife ich nicht, «wie er auf Wind und Wolken dahinfährt und zum Himmel «aufsteigt. Heute habe ich den Lao-tse gesehen; ich glaube, «er ist dem Drachen gleich.“ — Lao-tse beflifs sich des *Tao* «und der Tugend. Seine Lehre setzt als Ziel, verborgen zu «bleiben und namenlos zu sein. Lange lebte er in Tschou. «Er sah den Verfall von Tschou und zog davon. Er kam «an den Grenzpafs. Der Pafsaufseher Yin-hi sprach: „Ich «sehe, Herr, dafs du in die Einsamkeit gehen willst; ich bitte «dich um meinetwillen, schreibe deine Gedanken in einem «Buche nieder.“ Und Lao-tse schrieb ein Buch, bestehend «aus zwei Abschnitten in fünftausend und einigen Wörtern, «welches vom Tao und der Tugend handelt. Dann zog er «von dannen. Niemand weifs, wo er geendet hat.»

6. Anordnung. Das Gespräch, welches nach diesem Berichte des *Sse-ma-tsien* zwischen Lao-tse und Kong-fu-tse stattgefunden haben soll, wird in das Jahr 517 a.-C. verlegt, in welchem Lao-tse (geb. 604) schon siebenundachtzig, Kong-tse

(geb. 551) erst vierunddreifsig Jahre zählte. Ist sonach das Tao-te-king des Lao-tse älter als die Schriftstellerei des Kong-fu-tse, oder, wenn es wirklich erst im höchsten Alter verfafst sein sollte, gleichzeitig mit ihr, so empfiehlt es sich doch, mit Kong-tse zu beginnen, da er in den fünf *King* oder kanonischen Büchern, soweit sie schon von ihm herrühren, die ältesten Überlieferungen der chinesischen Literatur gesammelt, geordnet und redigiert hat, an welche sich dann die vier *Schu* oder klassischen Bücher des Kong-tse und seiner Schule anschliefsen. Zur vorläufigen Übersicht mag folgendes Schema dienen.

A. Die fünf King oder kanonischen Bücher.

1. *Yi-King*, das Buch der Wandlungen.
2. *Schi-king*, das Buch der Lieder.
3. *Schu-king*, das Buch der Urkunden.
4. *Tschun-tsiu*, „Frühling und Herbst" (Annalen).
5. *Li-ki*, „rituum memoriale".

B. Die vier Schu oder klassischen Bücher.

1. *Lun-yü*, die Unterredungen.
2. *Ta-hio*, die grofse Lehre.
3. *Tschung-yung*, „der Mitte Unveränderlichkeit".
4. *Meng-tse*, Name eines Philosophen und seines Werkes aus der Schule des Confucius.

## II. Confucius und sein Wirken.

1. Die alte chinesische Reichsreligion. Die von Confucius gesammelten und redigierten kanonischen Bücher *(King)* nebst den auf ihn und seine Schule zurückgehenden vier klassischen Büchern *(Schu)* sind für unsere Kunde der chinesischen Kultur die älteste Quelle, und aus ihnen müssen wir auch unsere Kenntnis der altchinesischen Religion schöpfen, welche hier wie überall die Vorläuferin der Philosophie ist und schon lange bestand, ehe sie durch die Tätigkeit des Confucius literarisch festgelegt und, wir wissen nicht wieweit,

reformatorisch modifiziert worden ist. Diese Religion setzt sich im wesentlichen aus drei Elementen zusammen, dem Himmel *(Tien)*, den Genien *(Schan)* und den Manen *(Tsu)*. Das oberste Prinzip ist *Tien*, der Himmel, unpersönlich gedacht und nur gelegentlich als *Schang-ti*, „oberster Herr“, personifiziert; daher es Schwierigkeiten macht, bei der Übersetzung der Bibel in das Chinesische für das Wort „Gott“ ein Äquivalent zu finden. Neben dem Himmel und im Gegensatze zu ihm erscheint oft *Heu-thu*, die Erde. In beiden und namentlich in Tien, dem Himmel, wird die ewige, in der Natur waltende Ordnung verehrt, welche das Vorbild aller Ordnungen der menschlichen Verhältnisse bildet. In diesem Sinne ist viel die Rede von den Satzungen *(ming)* und den Wegen *(tao)* des Himmels, welchen die Menschen, Fürsten wie Völker, sich zu fügen haben. Offenbar wird der Wille des Himmels einerseits durch besondere Naturereignisse, andererseits aber auch durch die im Volke herrschende Stimmung: *vox populi, vox dei.* Ein Usurpator, der eine neue Dynastie begründen will, pflegt sich in China auf die Satzungen des Himmels zu berufen, welche ihm befohlen haben, seinen unwürdigen Vorgänger hinwegzuräumen. Nur der Kaiser hat das Recht, dem Himmel zu opfern. — Das zweite Element der chinesischen Religion wird gebildet durch die gleichfalls unpersönlich gedachten *Schan* oder Genien, welche teils himmlische sind, wie die von Sonne und Mond, teils irdische von Bergen, Flüssen und andern Örtlichkeiten. Beim Bau einer Eisenbahn müssen immer erst die Genien der Landschaften, durch welche sie führen soll, um ihre Zustimmung befragt werden. Nur die Fürsten haben das Recht, ihnen zu opfern. — An diese beiden Elemente der chinesischen Religion schliefst sich als drittes und letztes der allgemein verbreitete Kultus der *Tsu*, d. h. der Manen, welchen man einen geheimnisvollen Einflufs auf Leben und Wohlfahrt der Nachgeborenen zuschreibt. Bei allen feierlichen Gelegenheiten werden sie als unsichtbar gegenwärtig gedacht. Man zollt ihnen seine Verehrung, opfert ihnen und speist sie, wobei ein Knabe aus ihrem Geschlechte, der sogenannte „Totenknabe“, ihre Stelle vertritt. Merkwürdig ist, dafs trotz diesem eifrig gepflegten

Manenkultus ein Glaube an die Unsterblichkeit sich nicht entwickelt hat. Von einem jenseitigen Leben ist keine Rede, vielmehr sind alle Ziele des Chinesen nur auf irdisches Wohlergehen gerichtet. Einen breiten Raum in den religiösen Bräuchen nimmt die Divination in Anspruch: Naturereignisse und Träume gelten als vorbedeutend, aus gewissen Pflanzen und den Resten verbrannter Schildkröten, sowie namentlich durch Benutzung der vierundsechzig Figuren, welche den Text des Yi-king bilden, wird die Zukunft geweissagt.

2. Das Leben des Confucius. *Kong-tse* oder *Kong-fu-tse*, d. h. „der Meister (*tse*, zuweilen auch *fu-tse*) aus dem Geschlechte der *Kong*“, von den Missionaren latinisiert als *Confucius*, war geboren 551 a. C. im Fürstentume *Lu* (Provinz *Schan-tung*), welches, wie die meisten Vasallenstaaten, infolge des unter der Tschou-Dynastie herrschenden Feudalsystems die Zentralgewalt des Reiches fast nur noch nominell anerkannte. Hier war unser Philosoph einem altehrwürdigen, aber verarmten Adelsgeschlechte entsprossen. Seinen schon bei der Geburt dieses Sohnes hochbetagten Vater verlor er in frühester Jugend. Unter der Erziehung seiner Mutter widmete er sich schon frühzeitig mit Eifer dem Studium der alten Überlieferungen, vermählte sich im Alter von neunzehn Jahren, und war in Ermangelung anderer Subsistenzmittel drei Jahre hindurch Aufseher über die fürstlichen Getreidespeicher, Parkanlagen und Herden. Dann verliefs er diese Stellung, um sich der Belehrung seiner Jünger zu widmen, welche sich bald in grofser Zahl um ihn scharten. Mit dem dreifsigsten Jahre war er, wie er selbst erklärt, zu festen Anschauungen gelangt, welche auch durch das in sein vierunddreifsigstes Lebensjahr fallende Gespräch mit dem einer entgegengesetzten Lebensrichtung huldigenden Lao-tse (oben S. 679 fg.) nicht mehr erschüttert werden konnten. Noch einmal versuchte er, seine Grundsätze praktisch zu verwirklichen, indem er vom zweiundfünfzigsten bis zum sechsundfünfzigsten Lebensjahre den Posten eines Ministers in seinem Heimatsstaate *Lu* bekleidete. Das sichtliche Aufblühen des Landes unter seiner Verwaltung erregte die Eifersucht der benachbarten Lehnsfürsten, und

einer unter ihnen suchte seinen Einflufs dadurch zu paralysieren, dafs er dem Fürsten von Lu eine Schar von achtzig des Gesanges und Tanzes kundigen Mädchen zum Geschenk machte. Das Mittel hatte die gewünschte Wirkung, der Fürst verfiel in Wohlleben und Üppigkeit und vernachlässigte die Regierung. Vergebens ging Confucius dagegen an; an seiner Aufgabe verzweifelnd, trat er mit Schmerz von seiner Stellung zurück und hat seitdem kein öffentliches Amt mehr bekleidet. Dreizehn Jahre lang durchwanderte er, von seinen Schülern umgeben, die verschiedenen Staaten des chinesischen Reiches und kehrte erst als Greis in seine Heimat Lu zurück, wo er die letzten fünf Jahre seines Lebens unter literarischen Arbeiten verbrachte und 478 a. C. starb. Sein nahes Ende voraussehend, sprach er zu seinem Schüler: „Der *Tai-schan* (einer der fünf heiligen Berge Chinas) stürzt ein, der Dachbalken bricht zusammen, der Weise welkt dahin.“ Die Furcht, vergebens gelebt, vergebens an der Wiedergeburt seines Landes gearbeitet zu haben, bestätigte sich nicht. Nach Wiederherstellung der Literatur unter der Dynastie *Hân* stieg sein Ansehen hoch und immer höher. Er wurde zum Kaiser und König erklärt, über fünfzehnhundert Tempel sind ihm geweiht, darunter zwei grofse in seiner Heimatprovinz *Schan-tung*, wo sein Grab sich befindet, und in *Pe-king*, wo der Kaiser selbst seinen Manen alljährlich ein Opfer darbringt. Noch heute gibt es in China keinen gefeiertern Namen als den des Kong-tse. Zu dieser Hochschätzung will das Bild des Meisters nicht recht stimmen, welches uns aus den Schriften des Confucius und seiner Schule entgegentritt. Originell darin ist nur die von ihm vertretene Lebensweisheit, welche auf Selbsterkenntnis, mafsvolles Verhalten und Beharren in den vom Himmel vorgeschriebenen Lebensordnungen dringt. Einfach und schön spricht er seinen Grundgedanken in den Worten aus: „Der Fürst sei Fürst, der Untertan Untertan, der Vater Vater, der Sohn Sohn.“ Abgesehen von derartigen, oft mit edler Wärme vorgetragenen, aber nach keiner Richtung hin sich über das Gewöhnliche erhebenden Lebensregeln, besteht das Verdienst des Kong-tse nur darin, die Traditionen der Vorzeit nach ihrem Werte für das chinesische Volksleben erkannt und durch

sein literarisches Wirken neu belebt zu haben. Er selbst sagt von sich: „Ich streue nur gleich dem Landmann empfangenen Samen unverändert in die Erde“, und im Lun-yü erklärt er offenherzig, nur ein Überlieferer, kein Schöpfer zu sein. Hochfliegenden Gedanken, metaphysischen Spekulationen ist sein nüchterner, auf das Praktische gerichteter Sinn abhold, aber gerade dadurch verkörpert er wie kein anderer das Wesen des Chinesentums. Und wie durch seine Gedanken, so ist er auch in seinem persönlichen Auftreten, in der Art, wie er wandelte und redete, wie er sich kleidete, wie er afs und trank, den Chinesen zu einer Art Idealbild geworden. Für uns besteht sein grofses Verdienst darin, die aus der Vorzeit erhaltenen Schriftdenkmäler aufgesucht, gesammelt, redigiert und so vielleicht vor dem Untergang gerettet zu haben. Die Werke, welche teils von ihm selbst, teils aus seiner Schule herstammen, sind die fünf *King* oder kanonischen Bücher und die vier *Schu* oder klassischen Bücher, von denen wir im einzelnen zu handeln haben.

3. Die fünf King oder kanonischen Bücher. *King* bedeutet, ähnlich wie das indische *sûtram*, den Aufzug eines Gewebes, das wie ein Faden Durchlaufende, als Norm Gültige. Fünf Schriften dieser Gattung gelten als kanonisch: das *Yi-king*, *Schi-king*, *Schu-king*, *Tschun-tsiu* und das *Li-ki*.

1) Das *Yi-king*, „das Buch der Wandlungen“, ist eigentlich kein Buch, sondern nur eine Sammlung von vierundsechzig mystischen Zeichen, über deren Ursprung folgendes berichtet wird. Dem mythischen Kaiser *Fo-hi* (2950 a. C.) wurde von dem aus dem Flusse aufsteigenden Drachenpferde *Lung-ma* eine Tafel überreicht, welche weifse und schwarze Punkte in symmetrischer Anordnung enthielt. Der Kaiser ersetzte die weifsen Punkte durch ganze, die schwarzen durch gebrochene Linien, und bildete daraus acht Trigramme, in welchen im allgemeinen die ganzen Linien oder *Yang* auf Licht, Bewegung, Leben, die gebrochenen Linien oder *Yin* auf Dunkel, Ruhe, Materie hindeuten. In ihrer weitern Anwendung auf Natur und Menschenleben sollen die *Yang* und *Yin* allerlei Gegensätze, wie hell und dunkel, Himmel und

Erde, Sonne und Mond, Positives und Negatives, Männliches und Weibliches, Tätiges und Leidendes, Bewegtes und Ruhendes, Starkes und Mildes, Starres und Fügsames, Warmes und Kaltes bedeuten.* Folgende Tabelle gibt eine Anschauung der acht Trigramme, aus denen das Werk ursprünglich bestand; das erste beigefügte Wort bezeichnet sie als Naturpotenzen, das zweite ihre Geltung im Leben, das dritte ein Tier als ihr Symbol.

| | | | |
|---|---|---|---|
| ☰ *(tien)* | Himmel | Stärke | Pferd |
| ☱ *(tui)* | See | Lust | Ziege |
| ☲ *(lî)* | Feuer | Glanz | Fasan |
| ☳ *(tschan)* | Donner | Energie | Drache |
| ☴ *(siuen)* | Wind | Durchdringung | Vogel |
| ☵ *(kân)* | Regen | Gefahr | Schwein |
| ☶ *(kan)* | Berg | Stillstand | Hund |
| ☷ *(kwun)* | Erde | Willfährigkeit | Ochse. |

Diese acht Trigramme wurden weiterhin, sei es durch *Fo-hi* selbst, sei es durch *Wen-wang* (ca. 1150 a. C.) durch Kombination jedes derselben mit allen achten zu $8 \times 8 = 64$ Hexagrammen fortgebildet, aus denen der eigentliche Text des *Yi-king* besteht. Er überläfst den Kommentaren, von denen der erste vom Kaiser *Wen-wang*, ein zweiter von dessen Sohne *Tschou-kung* (dem jüngern Bruder des Kaisers *Wu-wang*) und ein dritter von Confucius selbst herrührt, den weitesten Spielraum, und ist namentlich zu Zwecken der Wahrsagekunst in der Folgezeit vielfach benutzt worden. Einen ungefähren Anhalt über die Bedeutung der vierundsechzig *kua* oder Zeichen, aus denen dieses wunderbare Buch besteht, mag folgendes auf die Deutung von Harlez zurückgehende Verzeichnis gewähren: 1. Himmel, Erfolg. 2. Erde, Beständigkeit. 3. Fülle.

* Man kann damit die Art vergleichen, in welcher nach Arist. Met. I, 5, p. 986[a] 15 manche Pythagoreer eine Tafel folgender zehn fundamentaler Gegensätze aufstellten: Grenze und Unbegrenztheit, Ungerades und Gerades, Eines und Vieles, Rechts und Links, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Dunkel, Gutes und Böses, Quadratisches und Oblonges.

4. Wachstum. 5. Erwartung. 6. Streit. 7. Disziplin. 8. Freundschaft. 9. Hemmung. 10. Fortschreiten. 11. Durchdringung. 12. Hinderung. 13. Vereinigung. 14. Macht. 15. Herablassung. 16. Erhabenheit. 17. Treue. 18. Sorgfalt. 19. Würde. 20. Erscheinung. 21. Tadel. 22. Verschönerung. 23. Unterdrückung. 24. Rückgang. 25. Aufrichtigkeit. 26. Anhäufung. 27. Unterhalt. 28. Aufstieg. 29. Verlegenheit. 30. Glanz. 31. Harmonie. 32. Ausdauer. 33. Zurückgezogenheit. 34. Stärke. 35. Befördern. 36. Abstieg. 37. Familie. 38. Widerstand. 39. Schwierigkeit. 40. Ausweg. 41. Herabsetzung. 42. Gewinn. 43. Zerteilung. 44. Zusammentreffen. 45. Versammlung. 46. Erhöhung. 47. Elend. 48. Quelle. 49. Umwandlung. 50. Erhitzung. 51. Donner. 52. Festigkeit. 53. Anfang. 54. Vermählen. 55. Reichtum. 56. Reisen. 57. Sanftmut. 58. Freude. 59. Überflufs. 60. Gesetz. 61. Mittelweg. 62. Übermafs. 63. Vollendung. 64. Nicht-Vollendung. — Die ohne ersichtliche Ordnung durcheinanderstehenden vierundsechzig Hexagramme lassen, verglichen mit den ursprünglichen Trigrammen, soviel erkennen, dafs diese mystischen Zeichen ursprünglich zur Bezeichnung von Naturpotenzen dienten, welche im weitern Verlaufe mehr und mehr eine ethische, auf die Verhältnisse des menschlichen Lebens Bezug nehmende Bedeutung angenommen haben, ein Vorgang, welcher in andern Kulturkreisen seine Parallelen hat und nicht ohne philosophisches Interesse ist. — Kürzer können wir uns bei den vier übrigen kanonischen Büchern fassen.

2) Das *Schi-king* oder „kanonische Buch der Lieder“ ist eine Sammlung von dreihundertfünf alten Liedern, welche, abgesehen von wenigen ältern Stücken, sämtlich aus der Dynastie *Tschou* herrühren, somit zwischen 1200 und 600 a. C. entstanden sind. Confucius soll sie, geleitet von ethischen Erwägungen, durch Sichtung aus einem umfangreichern Material hergestellt haben. Da dieses verloren gegangen ist, so sind die Lieder des Schi-king die einzigen erhaltenen Denkmäler der ältesten chinesischen Poesie. Sie zerfallen in vier Gruppen, deren erste unter dem Titel „Sitten des Reiches“ fünfzehn Sammlungen volkstümlicher Lieder enthält, entsprechend den fünfzehn unter den Tschou bestehenden Vasallenstaaten, aus

denen sie herrühren. Neben einfachen Naturliedern und Liebesliedern finden sich auch in dieser Gruppe schon Lieder politischen Inhalts, welche mit grellen Farben das Elend des Volkes und seine Bedrückung durch die Grofsen des Reiches schildern. In ihre Kreise führen die „kleinen Festlieder“, welche die zweite, und die „grofsen Festlieder“, welche die dritte Gruppe bilden, während in der vierten die „Opfergesänge“ enthalten sind, welche zum Lobe verstorbener Kaiser und Reichsfürsten bei den ihren Manen dargebrachten Totenopfern gesungen zu werden pflegten. Ihrer Form nach bestehen die Lieder des Schi-king aus kurzen, in der Regel vier einsilbige Worte enthaltenden Zeilen, welche vielfach mit einander reimen. Eine vortreffliche deutsche Übersetzung des Schi-king lieferte Viktor von Straufs (Heidelberg 1880).

3) Das *Schu-king* oder das „kanonische Buch der Urkunden“ enthält in achtundfünfzig Abschnitten die ältesten historischen Erinnerungen des chinesischen Volkes von dem halbmythischen Kaiser *Yao* (2350 a. C.) bis auf den Kaiser *Ping-wang* (bis 720 a. C.), ist aber doch keine Chronik, noch weniger ein zusammenhängendes Geschichtswerk, sondern eine Sammlung von Urkunden, welche, wie die Überschriften der einzelnen Abschnitte besagen, allerlei Satzungen, Erlasse, Ratschläge, Ansprachen und Unterweisungen von Kaisern, Fürsten und Usurpatoren nebst begleitendem erzählendem Texte enthalten.

4) Das *Tschun-tsiu*, „Frühjahr und Herbst“, ist, wie dieser Name besagt, eine wirkliche Chronik und enthält die von Kong-tse selbst verfafsten und von 722 bis 480 a. C. reichenden Annalen seines Heimatsstaates *Lu*, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Begebenheiten in den umliegenden Staaten. An den in trockner Weise berichteten Taten der Fürsten wird durch beigefügte teils lobende, teils tadelnde Bemerkungen eine Kritik geübt, welche der spätern chinesischen Geschichtschreibung vielfach als Muster gedient hat.

5) Das *Li-ki* oder „Gedenkbuch über die Bräuche *(li)*“ ist zwar eine erst unter der Dynastie der *Hân* (206 a. C. bis 221 p. C.) entstandene Kompilation aus ältern Werken, wird aber doch zu den fünf *King* oder kanonischen Büchern gerechnet

und übertrifft die übrigen vier an Umfang bei weitem. Es behandelt einen Gegenstand, der dem Chinesen besonders am Herzen liegt, die *Li*, die Riten oder Bräuche, welche das Privatleben in Ehe und Familie, den Verkehr mit den Grofsen und bei Hofe, sowie auch den Ahnenkultus durch eine strenge Etikette regeln. Sowohl diese Riten wie auch die ihnen beigemischten moralischen und pädagogischen Vorschriften werden vielfach auf Gespräche des Kong-fu-tse mit seinen Jüngern zurückgeführt. Eines der letzten Kapitel behandelt die in China von alters her in hohem Ansehen stehende Musik. Wie die Riten das trennende, so ist die Musik das verbindende Element im Leben. „Die Tonkunst ist des Himmels und der Erde Eintracht, das Ritual aber die Ordnung beider. Die Eintracht ruft alle Wesen ins Dasein; durch die Ordnung werden sie alle gesondert“ (Schott, l. c. S. 313).

4. Die vier Schu oder klassischen Bücher. Unter diesem Namen werden vier Schriften befafst, welche von unmittelbaren oder mittelbaren Schülern des Confucius aufgezeichnet worden sind und viele im Gedächtnisse aufbewahrte Aussprüche dieses Weisen über Moral, Politik und Lebensweisheit enthalten. So zunächst und vor allem

1) Das *Lun-yü*, „die Unterredungen“, Gespräche des Kongtse mit seinen Jüngern, nicht eigentliche Dialoge, sondern Aussprüche, durch welche der Meister die an ihn gerichteten Fragen beantwortet und welche in der Regel durch die einförmige Wendung „der Philosoph sprach“ eingeleitet werden. Hauptgegenstände derselben sind: die Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern, der Untertanen gegen die Obrigkeit, die ohne Verzicht auf den eigenen Egoismus geübte Humanität gegen die Mitmenschen und die Anpreisung der Tugend im allgemeinen und ohne nähere Bestimmung. Wie die stoische Moral in der Schilderung des Weisen, so kulminiert die des Confucius in dem Begriffe des „Edlen“, dessen Verhalten in allen Lagen des Lebens als Vorbild hingestellt und dem des „Alltagsmenschen“ entgegengesetzt wird. Als Voraussetzung des tugendhaften Verhaltens wird das Wissen, vor allem Menschenkenntnis gefordert; ein Ausspruch des Confucius

lautet: „Ich gräme mich nicht, wenn mich die Menschen nicht kennen, wohl aber wenn ich die Menschen nicht kenne.“

2) Das *Ta-hio* oder „die grofse Lehre“ ist eine kurze Abhandlung, welche ursprünglich einen Teil des *Li-ki* bildete und aus diesem späterhin herübergenommen und den vier *Schu* eingereiht wurde. Als Grundgedanke desselben läfst sich bezeichnen, dafs, wer andere regieren wolle, zuerst sich selbst regieren müsse, und dafs der Weg zu beiden Reinheit des Herzens und Wissen sei. In dem ersten, angeblich von Kong-fu-tse selbst herrührenden Abschnitt des Buches heifst es: „Wenn die Alten die lichte Tugend offenbar machen wollten im Reiche, ordneten sie zuvor ihren Staat, wenn sie den Staat ordnen wollten, regelten sie zuvor ihr Hauswesen, wenn sie ihr Hauswesen regeln wollten, vervollkommneten sie zuvor ihre eigene Person, wenn sie ihre eigene Person vervollkommnen wollten, machten sie zuvor ihr Herz rechtschaffen, wenn sie ihr Herz rechtschaffen machen wollten, machten sie zuvor ihre Gedanken wahrhaftig, wenn sie ihre Gedanken wahrhaftig machen wollten, vervollständigten sie zuvor ihr Wissen“ (nach Grube, S. 91).

3) Das *Tschung-yung*, „die Unveränderlichkeit der Mitte *(tschung)*“, ist gleichfalls aus dem *Li-ki* den vier *Schu* eingereiht worden, wurde von einem Enkel des Kong-fu-tse verfafst und behandelt in dem grundlegenden Eingangskapitel und zweiunddreifsig nachfolgenden, zumeist Aussprüche des Confucius beibringenden Abschnitten den schon in der Überschrift angedeuteten Gedanken, dafs der Weise in der Mitte beharre. Ursprünglich und bei Kong-tse selbst scheint hierin die auch von Aristoteles vertretene moralische Anschauung zu liegen, dafs die Tugend in der Mitte zwischen zwei zu Fehlern werdenden Extremen liege. Dieser Gedanke aber schwankt namentlich in dem Eingangskapitel zu einem andern hinüber, welcher unter der angepriesenen Mitte das innere Gleichgewicht, die von Leidenschaften freie, nicht aus der Fassung zu bringende Gemütsstimmung des Weisen versteht, vermöge deren er (ähnlich wie der Stoiker durch sein τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν) mit sich selbst und der umgebenden Naturordnung in Harmonie sich befindet. Dementsprechend heifst

es im ersten Kapitel: „Den Zustand, da Freude und Zorn, Trauer und Heiterkeit noch nicht hervorgetreten sind, nennt man das innere Gleichgewicht (die Mitte); wenn sie hervortreten und dabei das rechte Mafs einhalten, nennt man diesen Zustand die Harmonie. Dieses innere Gleichgewicht ist das grofse Fundament der Welt, und die Harmonie ist die die Welt durchwaltende Vernunft *(tao)*. Sind inneres Gleichgewicht und Harmonie vollkommen, so stehen Himmel und Erde fest, und alle Dinge gedeihen."

4) *Meng-tse*, das vierte und letzte unter den klassischen Büchern, trägt den Namen eines Philosophen aus der Schule des Confucius. *Meng-tse* (latinisiert als *Mencius*) war geboren 372 a. C. Er verlor in früher Jugend seinen Vater, wuchs unter der sorgfältigen Erziehung seiner Mutter auf und durchzog dann, von einem Schülerkreise umgeben, als wandernder Lehrer die verschiedenen Fürstentümer, überall bestrebt für die sittliche und politische Hebung des Reiches zu wirken, ohne doch dessen zunehmenden Verfall unter der Dynastie Tschou aufhalten zu können. In dem Werke, welches seinen Namen trägt und nach einigen von ihm selbst, nach andern von seinen Schülern verfafst sein soll, ist von ihm stets in der dritten Person die Rede. Wir sehen ihn in Gesprächen bald mit seinen Schülern, bald mit Fürsten, Ministern oder andern Beamten, wie er, von der Überzeugung ausgehend, dafs der Mensch von Natur aus gut ist, die Grundsätze der Gerechtigkeit und Humanität predigt und durch Berufung auf die Beispiele der Vorzeit erläutert.

Meng-tse starb, dreiundachtzig Jahre alt, 289 a. C., ohne in den nächsten Jahrhunderten die gebührende Beachtung zu finden. Erst 1083 p. C. wurde ihm der erste Tempel errichtet und zwei Jahrhunderte später wurde ihm ein Ehrentitel beigelegt, der ihn für den zweiten im Range neben Confucius erklärt.

## II. Lao-tse und das Tao-te-king.

1. Lao-tse und sein Werk. Über Lao-tse *(Lao-öll, Lao-kiün)*, den zweiten der Männer, welche der chinesischen Kultur ihr Gepräge gegeben haben, besitzen wir an sichern Nachrichten wenig mehr, als was oben (S. 679 fg.) von dem Historiker Sse-ma-tsien über seine Begegnung mit Confucius und sein übriges Leben berichtet wurde. Er soll geboren sein 604 a. C., als Geschichtschreiber im Staatsarchive von Tschou angestellt gewesen sein und nach dem Verfall dieses Staates im hohen Alter nach Westen gewandert und in der Fremde verschollen sein. Obgleich er hiernach um mehr als fünfzig Jahre älter als Kong-tse war, so ist er doch seinem Wirken nach insofern jünger, als Confucius durch seine Sammlung und Redaktion der ältesten Urkunden des Reiches das früheste chinesische Altertum gleichsam in sich verkörpert, während Lao-tse in seinem Werke, dem *Tao-te-king*, durchaus als ein origineller Denker erscheint.* Zwar preist auch er cap. 15 die Weisen des Altertums, spendet cap. 17 den alten Königen sein Lob, erklärt cap. 42 „Was andere lehren, das lehre ich auch“ und empfiehlt cap. 14 sich „an das Tao des Altertums zu halten, um dadurch die Verhältnisse der Gegenwart zu beherrschen“, aber schon die oben S. 680 mitgeteilte Äufserung dem Confucius gegenüber, „die Menschen, von denen du sprichst, sind samt ihren Gebeinen längst vermodert“, sprechen es aus und sein ganzes Werk bestätigt es, dafs die Gedanken des Lao-tse wesentlich auf eigener philosophischer Anschauung der Dinge beruhen, wenn auch, wie sich zeigen wird, das Tao, der Grundbegriff seiner Lehre, aus einer Umformung älterer Anschauungen hervorgegangen sein dürfte. Das Werk, welches seinen Namen unsterblich macht, sich über die ganze Literatur des Confucianismus wie

---

* Obgleich der Begriff des *Tao* mit dem des indischen *Brahman* eine grofse innere Verwandtschaft zeigt, so ist doch an eine von manchen angenommene Abhängigkeit des Lao-tse von Indien wohl nicht zu denken, da die Ausgestaltung dieses Begriffs auf beiden Gebieten eine wesentlich verschiedene ist.

ein Palmbaum über niedriges Gehölz erhebt und übrigens weit mehr in Europa als in China geschätzt wird, führt den wohl erst in spätern Jahrhunderten ihm beigelegten Namen: *Tao-te-king*, „das Buch *(king)* vom Wege *(tao)* und der Tugend *(te)*“. Es besteht aus einundachtzig kurzen Kapiteln, welche angeblich nach der die Grundgedanken enthaltenden Einleitung (cap. 1—3) in zwei Büchern cap. 4—37 die metaphysischen und cap. 38—81 die moralischen und politischen Anschauungen enthalten. Indessen wogen die originellen, tiefsinnigen und bei dem Widerspruche der Kommentare und Übersetzungen nicht immer mit Sicherheit zu verstehenden Gedanken in dem Werke so wunderlich durch einander, dafs wir bei dem Versuche, die Hauptgedanken des Lao-tse systematisch darzustellen, für alle Fragen mehr oder weniger aus allen Teilen des Werkes schöpfen müssen.

2. Philosophische Grundanschauungen: Das Tao als letzter Urgrund und als höchstes Ziel. Der Grundbegriff der ganzen Philosophie des Lao-tse, das *Tao*, bedeutet erstens „Weg“, zweitens „Vernunft“. Dieser Begriff begegnete uns schon oben S. 682 in der alten Reichsreligion, in welcher oft von den Wegen des Himmels die Rede ist, die der Mensch erforschen und denen er sich fügen soll. Wenn diese Wege einem zwar nicht persönlichen, aber doch halb mythischen Prinzip, dem Himmel, *Tien*, zugeschrieben wurden, so streift Lao-tse diese mythische Hülle ab, redet nicht mehr von dem Tao als einer Willensoffenbarung des Himmels, sondern stellt das Tao als selbständiges und ursprüngliches Weltprinzip auf. Er versteht darunter die in der ganzen Welt sich offenbarende vernünftige Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Handeln den „Weg“ vorzeichnet, ihrem Wesen nach aber unerforschlich bleibt. In cap. 25 versetzt sich der Philosoph an den Uranfang, wo noch keine Dinge existierten, sondern nur das Tao allein*: „Die gänzliche Ununterschiedenheit der

* Obiges Zitat nach Abel Rémusat. In der Regel zitieren wir nach der zwar dankenswerten, aber nicht immer sprachlich gefälligen Übersetzung von Viktor v. Straufs (Leipzig 1870).

jetzt existierenden Dinge geht vorher der Entstehung Himmels und der Erden. O, wie tief! wie stille! Alleinstehend und unwandelbar, sich in sich regend und keinem Verderben unterworfen, kann es angesehen werden als Mutter des Weltalls. — Ich weifs seinen Namen nicht, nenne es aber Tao.“ — Weiter werden von dem Philosophen Himmel und Erde, diese Urwesen der alten Reichsreligion, dem Tao untergeordnet; nur sofern sie das Tao in sich enthalten, können sie dem menschlichen Handeln als Richtmafs dienen; das Richtmafs aller Richtmafse ist allein das Tao: „Der Mensch richtet sich nach dem Mafse der Erde, die Erde nach dem Mafse des Himmels, der Himmel nach dem Mafse des Tao, das Tao nach dem Mafse seiner selbst.“ Die ganze Natur ist nur die Aufsenseite des Tao; in ihr bleibt der Mensch befangen, solange er noch von Begierden getrieben wird; nur dem Begierdelosen offenbart sich das innere Wesen des Tao:

„Wer stets begierdelos, der schauet seine Wesenheit,
„Wer stets begierdehaft, der schauet seine Aufsenheit“,

wie es cap. 1 heifst. Und so wird es auch für den chinesischen Denker das höchste Ziel, sich seines begehrlichen natürlichen Selbstes zu entäufsern, ganz in Tao aufzugehen und in seiner ewigen Ruhe zu verharren; cap. 16: „Wer erreicht hat der Entäufserung Gipfel, behauptet unerschütterliche Ruhe.“ Dieses Aufgehen in Tao ist die einzige Unsterblichkeit, welche Lao-tse kennt: „Wer das Ewige kennt, ist umfassend; umfassend, daher gerecht; gerecht, daher König; König, daher des Himmels; des Himmels, daher Tao's; Tao's, daher fortdauernd: er büfst den Körper ein ohne Gefährde“ (cap. 16).

3. Wesen des Tao. Aus den soeben angeführten Stellen ist ersichtlich, dafs Lao-tse, wie die meisten Philosophen der alten Zeit, zwischen dem Tao und der aus ihm entsprungenen Welt das Band der Zeitlichkeit bestehen läfst, dafs er aber im übrigen jede Ähnlichkeit des Tao mit irgendeinem der existierenden Dinge verneint. Daher ist und bleibt das Tao völlig unerkennbar; cap. 21: „Tao ist Wesen, aber unfafslich, aber unbegreiflich.“ Alle die verschiedenen Dinge entspringen

aus ihm als dem reinen, unterschiedlosen Sein, aber auch diese Bestimmung, sofern wir sie nur als eine empirische kennen, ist ihm abzusprechen, so dafs Tao im tiefsten Grunde vielmehr ein Nichtseiendes ist; cap. 40: „Alle Dinge unter dem Himmel sind entsprungen aus ihm als dem Seienden; aber das Sein dieses Seienden ist wiederum aus ihm als dem Nichtseienden entsprungen." Mit allen andern Bestimmungen ist dem Tao auch der Name abzusprechen; cap. 32: „Das ewige Tao hat keinen Namen"; cap. 25: „Ich weifs seinen Namen nicht, nenne es aber Tao"; cap. 41: „Tao ist verborgen, namenlos." Es ist daher der Erkenntnis völlig unzugänglich, wie die vielbesprochene Stelle cap. 14 sagt: „Man schaut es, ohne zu sehen: sein Name heifst *Jî* (farblos); man vernimmt es, ohne zu hören: sein Name heifst *Hî* (tonlos); man fafst es, ohne es zu greifen: sein Name heifst *Wei* (körperlos)"; die beigefügte Erklärung der drei geheimnisvollen Silben ist die der chinesischen Kommentatoren.* Dieses unerkennbare Tao ist, wie es cap. 4 heifst, „leer, ein Abgrund", in dem alle Bestimmungen ausgelöscht sind, als solcher aber doch „aller Wesen Urvater" und auch „des Herrn Vorgänger". (Das Wort „Herr", *Schang-ti*, dient im Chinesischen zur Bezeichnung des unpersönlichen *Tien*, Himmel, wenn er gelegentlich als personifiziert erscheint); cap. 1: „Der Namenlose ist Himmels und der Erden Urgrund; der Namen Habende ist aller Wesen Mutter"; als dieser in der Tiefe liegende Grund alles Seienden wird Tao der „Talgeist", als die Urmutter der Wesen „das tiefe Weibliche" genannt; cap. 6: „Der Talgeist ist unsterblich, er heifst das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte heifst Himmels und der Erden Wurzel." So ist Tao der Ursprung aller Wesen und zugleich die belebende Kraft in ihnen; cap. 51: „Tao erzeugt sie, seine Macht erhält sie, sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie: daher von allen Wesen keines, das nicht das Tao ehrte und seine Macht priese." Vermöge seiner Reinheit und Ruhe dient es

* Nach Rémusat wäre in den Silben Jî-hî-wei der Name des hebräischen Stammgottes Jehovah enthalten, und spätere Erklärer halten es für der Mühe wert, diesen seltsamen Einfall ernsthaft zu diskutieren.

als Richtschnur des Handelns; cap. 45: „Das Reine, Ruhige wird der Welt Richtmafs.“ Aber nicht allen ist das Tao in gleicher Weise verständlich; cap. 41: „Hören Hochgebildete vom Tao, so werden sie eifrig und wandeln in ihm. Hören Mittelgebildete vom Tao, bald behalten sie es, bald verlieren sie es. Hören Niedriggebildete vom Tao, so verlachen sie es. Lachten sie nicht, so würde es eben nicht das Tao sein.“ Der Spott der Gemeinen ist ebensosehr wie die Verehrung der Edeln eine Gewähr für seine Realität. Nichtkenntnis des Tao ist Krankheit, sich dieser Nichtkenntnis bewufst werden, ist Heilung; denn weiter als zum Bewufstsein unseres Nichtwissens können wir nicht kommen; cap. 71: „Erkennen des Nichterkennens ist das Höchste. Nichterkennen dieses Erkennens ist Krankheit. Wen erst die Krankheit kränkt, der ist eben dadurch nicht krank. Der Weise ist nicht krank, weil ihn seine Krankheit kränkt. Daher ist er nicht krank.“

4. Die irdische Welt und ihre Gegensätze. Wenn auch Lao-tse sich mehr mit dem Tao und seiner Verwirklichung im menschlichen Handeln als mit der Welt der Erscheinungen befafst, so tritt doch ein pessimistisches Bewufstsein von der Wertlosigkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller Dinge aufser Tao wiederholt in grellen Bildern hervor. Selbst Himmel und Erde haben keine Macht, dauernd zu wirken; cap. 23: „Wirbelwind währt keinen Morgen, Platzregen währt keinen Tag. Wer macht diese? Himmel und Erde. Himmel und Erde können nicht länger ihre Macht zeigen, wieviel weniger der Mensch! Wes Tun mit Tao übereinstimmt, wird eins mit Tao; der Tugendsame wird eins mit der Tugend; der Verderbte wird eins mit der Verderbnis.“ Die Gefühllosigkeit der Natur gegenüber dem Menschen und ihre innere Leerheit wird cap. 5 geschildert: „Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Heuhund (eine Strohpuppe). Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasebalg. Er ist leer und doch unerschöpflich“, und hieran kann alle Kultur nichts ändern, cap. 55: „Alle das Leben erhöhenden Künste schlagen zum Übel aus“ (wie Legge übersetzt). Die Körperlichkeit selbst ist eine Plage,

cap. 13: „Wir haben deshalb grofse Plagen, weil wir den Körper haben. Sind wir erst ohne Körper, welche Plage haben wir?“ Umsomehr ist vor dem Luxus zu warnen, mit dem wir dieses hinfällige Leben umgeben, cap. 53: „Sind die Paläste sehr prächtig, so sind die Felder sehr wüst, die Speicher sehr leer. Bunte Kleider anziehen, scharfe Schwerter umgürten, sich füllen mit Trank und Speisen, kostbare Kleinodien haben im Überflufs, das heifst mit Diebstahl prahlen, wahrlich nicht Tao haben.“ Übrigens dient das Böse in der Welt, um das Gute als seinen Gegensatz hervorzurufen, cap. 18: „Sind die sechs Blutsfreunde uneinig, gibt's Kindespflicht und Vaterliebe. Ist die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung, gibt's getreue Diener“, wie denn überhaupt die Gegensätze zusammengehören und auf einander hinweisen; cap. 2: „Erkennen alle in der Welt des Schönen Schönsein, dann auch das Häfsliche; erkennen alle des Guten Gutsein, dann auch das Nichtgute. Denn

«Sein und Nichtsein einander gebären,
Schwer und leicht einander bewähren,
Lang und kurz einander erklären,
Hoch und niedrig einander entkehren,
Ton und Stimme einander sich fügen,
Vorher und nachher einander folgen.»

Daher der heilige Mensch beharrt im Geschäfte des Nichttuns“, er zieht sich aus der Welt der Gegensätze auf das Gebiet zurück, wo es keine Gegensätze und keine Unterschiede mehr gibt.

5. Ethik des Tao-te-king. Wer, wie Lao-tse, überzeugt ist von der Wertlosigkeit und Nichtigkeit aller Dinge aufser dem Tao, dessen Ethik hann nicht, wie die des Confucius, in moralischen Ermahnungen, im Aufstellen von Regeln der Lebensweisheit ihr Genüge finden, sondern nur in der Zurückziehung aus der Welt der Gegensätze auf das eine, ewige Tao, und dieser Gedanke beherrscht denn auch die ganze Ethik unseres Philosophen. „Sich selbst zurückziehen, ist des Himmels Weg“, wie es cap. 9 heifst. Der

Weise wendet sich von der bunten Sinnenwelt ab und hält Einkehr in seinem eigenen Innern: cap. 12:

„Die fünf Farben machen des Menschen Aug' zu Raub,
Die fünf Töne machen des Menschen Ohren taub,
Die fünf Geschmäcke machen des Menschen Mund verstört,
Feldjagd und Pferderennen machen des Menschen Herz betört,
Und Schätze, schwer erreichbar, machen des Menschen Gang verkehrt.
Deshalb des Heiligen Reich ist seine Brust,
Nicht Augenlust."

Hier, im eigenen Innern, findet der Weise das Tao als den Urgrund der Welt und zugleich als sein eigenes Wesen, als seine Mutter, wie es heifst, und wird im Bewufstsein der Einheit mit dem Tao seiner Unsterblichkeit gewifs, cap. 52: „Die Welt hat einen Urgrund, der ward aller Wesen Mutter. Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft. Hat man seine Kindschaft erkannt und kehret zurück zu seiner Mutter, so ist des Leibes Untergang ohne Gefahr. Schliefst man seine Ausgänge, macht zu seine Pforten, so ist des Leibes Ende ohne Sorge. Öffnet man seine Ausgänge, fördert man seine Anliegen, so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung. Braucht man seine Klarheit und kehrt zurück zu seinem Lichte, so verliert man nichts bei des Leibes Zerstörung. Das heifst Ewigkeit anziehen." Der Taolose ist vergänglich; wer in Tao eins wird, mit seiner Individualität in ihm aufgeht, ist in Tao unsterblich und mächtig; cap. 22: „Daher der heilige Mensch umfafst das Eine und wird der Welt Vorbild. Nicht sich siehet er an, drum leuchtet er; nicht sich ist er recht, drum zeichnet er sich aus; nicht sich rühmt er, drum hat er Verdienst; nicht sich erhebt er, drum ragt er hervor." In dieser Zurückziehung auf das eigene Selbst liegt die wahre Weisheit und die wahre Macht; cap. 33: „Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet. Wer andere überwindet, hat Stärke; wer sich selbst überwindet, ist tapfer." In seiner Selbstlosigkeit gleicht der Taohafte dem Himmel, welcher hier und öfter für das Tao steht, das ursprünglich die Wege des Himmels bedeutete; cap. 7: „Der Himmel ist bleibend und die

Erde dauernd. Himmel und Erde können deshalb bleibend und dauernd sein, weil sie nicht sich selbst leben. Drum können sie bleiben und dauern. Daher der heilige Mensch hintansetzt sein Selbst und selbst vorankommt; sich entäufsert seines Selbsts und selbst bewahrt wird.“ Wie der Himmel wirkt der Weise ohne dafs er handelt; er streitet nicht und überwindet dennoch (cap. 73); wie der Himmel erhöht er das Niedere und erniedrigt das Hohe, mindert er das Überflüssige und ergänzt das Ungenügende, handelt er, ohne doch seinem Handeln Wichtigkeit beizulegen (cap. 77). Er verbirgt die Juwelen der Weisheit unter der Wolle der Unverständlichkeit (cap. 70). Über die Gegensätze des Lebens ist er erhaben, cap. 56: „Darum ist er unzugänglich für Anfreundung, unzugänglich für Entfremdung, unzugänglich für Vorteil, unzugänglich für Schaden, unzugänglich für Ehre, unzugänglich für Schmach. Drum wird er von aller Welt geehrt.“ Von der Welt zieht er sich zurück und findet alles in sich selbst: cap. 47: „Nicht ausgehend zur Tür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg. Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man. Weshalb der Weise

Nicht hingeht und kennt,
Nicht sieht und benennt,
Nicht tut und vollend't.“

Im Gegensatze zur Vielgeschäftigkeit der Menschen empfiehlt unser Philosoph immer wieder das Nichthandeln als das beste Handeln; cap. 63: „Das Tun sei Nichttun, das Geschäft Nichtgeschäft, der Genufs Nichtgenufs, das Grofse Kleines, das Viele Weniges“; cap. 48: „Wer tut im Lernen, nimmt täglich zu; wer tut im Tao, nimmt täglich ab; nimmt ab und nimmt weiter ab, um anzulangen am Nichttun. Er tut nicht, und doch ist er nicht untätig“; cap. 64: „Wer tut, dem mifsrät; wer nimmt, der verliert. Daher der heilige Mensch nicht tut, darum ihm nichts mifsrät, nicht nimmt, darum er nicht verliert“; cap. 43: „Des Nichtredens Lehre, des Nichttuns Vorteil, wenige in der Welt erreichen sie“; cap. 26: „Das Ruhige ist des Unruhigen Herr; daher der Weise den ganzen

Tag wandelt, ohne zu weichen von ruhigem Ernst. Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verläfst sie ebenso"; cap. 3: „Nicht ansehen Begehrbares, macht das Herz nicht unruhig"; cap. 29: „Daher der Weise meidet das Übersteigen, meidet die Überhebung, meidet die Gröfse." Er trachtet auch nicht nach Vielwisserei: „Wer das Lernen fahren läfst, hat keinen Kummer" (cap. 20); „Wer erkennt, ist kein Vielwisser, wer Vielwisser ist, erkennt nicht" (cap. 81). Der Weise liebt das Schweigen; cap. 2: „Wandel, nicht Rede ist seine Lehre"; cap. 56: „Der Wissende redet nicht, der Redende weifs nicht." Sein Verhalten gleicht dem eines Kindes*; cap. 55: „Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde"; cap. 20: „Die Menschen strahlen vor Lust, wie wer einen Stier opfert, wie wer im Frühling eine Anhöhe ersteigt: ich allein liege still, noch ohne Anzeichen davon, wie ein Kindlein, das noch nicht lächelt"; cap. 10: „Wer dem Geist die Seele einergibt und Einheit umfängt, kann ungeteilt sein. Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit, kann er wie ein Kindlein sein"; cap. 28: „Und wieder kehrt er ein zur ersten Kindheit. — Und wieder kehrt er ein ins Unbefang'ne. — Und wieder kehrt er ein zur ersten Einfalt." In diesem Verhalten besteht die Stärke des Weisen; weich und schwach ist besser als hart und stark (cap. 76); „Nichts in der Welt ist weicher und schwächer denn das Wasser, und nichts, was Hartes und Starkes angreift, vermag es zu übertreffen. Es hat nichts, wodurch es zu ersetzen wäre. Schwaches überwindet das Starke, Weiches überwindet das Harte" (cap. 78); Wer verzichtet, der gewinnt (cap. 44); cap. 46: „Wer sich zu genügen weifs, hat ewig genug"; cap. 72: „Keinem sei zu eng seine Wohnung, keinem zu beschränkt sein Leben." Das Bewufstsein der eigenen innern Stärke macht den Weisen bescheiden und friedfertig: „Wer tüchtig ist, Gegner zu überwinden, streitet nicht" (cap. 68); cap. 67: „Ich habe drei Schätze, bewahre und schätze sie hoch. Der erste heifst Barmherzigkeit, der zweite heifst Sparsamkeit,

* Vgl. zu den folgenden Stellen des Tao-te-king Brih. Up. 3,5 (S. 436 der Übersetzung) und Ev. Matth. 18,3.

der dritte heifst: Nicht wagen, im Reiche vornan zu sein. Barmherzigkeit, darum kann ich kühn sein; Sparsamkeit, darum kann ich ausgeben; nicht wagen, im Reiche vornan zu sein, darum kann ich der Begabten Oberster werden"; cap. 59: „Sparen heifst zeitig vorsorgen; zeitig vorsorgen heifst Wohltaten reichlich aufhäufen." So wird der Weise in seiner Zurückgezogenheit zum Wohltäter der Menschen; er ist wie das Meer, welches sich gegen die Flüsse erniedrigt und doch ihr König ist (cap. 66): in demselben Sinne heifst es cap. 28: „Wer seine Hoheit kennt und hält Demütigung, ist aller Welt Talniederung" (Talniederung, welche alle herabströmenden Wasser in sich befafst); cap. 8: „Der höchst Gute ist wie Wasser: Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen und streitet nicht; es bewohnt, was die Menschen verschmähen; darum ist er nahe am Tao." Er ist aller Welt nützlich, wie die Dinge, welche ihr Wesen unterordnen oder aufgeben, um andern dienstbar zu sein, wie die Speichen dem Wagen, wie der Ton den Gefäfsen, wie die Fensteröffnungen, indem sie sich ausbrechen lassen, dem Hause (cap. 11); so wird er den Menschen ein guter Helfer und zugleich ein Erzieher (cap. 27); er wirkt auf sie durch sein Vorbild (cap. 28); er ist versöhnlich und besteht nicht auf seinem Rechte (cap. 79); er vergilt Feindschaft mit Wohltaten (cap. 63); er behandelt Gute und Böse gleich, cap. 49: „Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit"; durch seine Nachgiebigkeit überwindet er das Härteste (cap. 43); er macht die Herzen der hundert Menschengeschlechter zu seinem eigenen Herzen (cap. 49); daher fürchtet er sich vor niemandem, nicht vor Nashorn und Tiger, nicht vor dem bewaffneten Feinde, „warum das? Weil er keine tödliche Stelle hat" (cap. 50). Obgleich er sich mit dem Tao eins weifs, entzieht er sich doch nicht dem Leben, wie zu Anfang und Ende des Werkes versichert wird, cap. 2: „Alle Wesen treten hervor und er entzieht sich nicht. Er belebt und hat nicht. Er handelt und legt keinen Wert darauf. Er vollendet Verdienstliches und besteht nicht darauf"; cap. 81: „Des Himmels

Weise ist, wohltun und nicht beschädigen: des heiligen Menschen Weise, handeln und nicht streiten."

6. Politik des Tao-te-king. So oft auch unser Philosoph das Nichthandeln, Stillesitzen, die Zurückziehung von den Aufsendingen auf das eigene Selbst empfiehlt, so will er doch nicht dahin verstanden werden, dafs der Weise sich des Eingreifens in die Dinge und Verhältnisse der Aufenwelt enthalte. Nicht Weltflucht verlangt er, sondern innere Befreiung von der Welt dadurch, dafs wir die in die Welt verstrickten Begierden in uns vernichten und gerade dadurch fähig werden, Wohltaten nach allen Seiten zu verbreiten. Nicht nur das rechte Verhalten des einzelnen sucht er zu regeln; auch das Wohl des ganzen Landes und Volkes liegt ihm nicht weniger am Herzen als dem Confucius, nur dafs er es auf ganz entgegengesetztem Wege zu fördern sucht. Seine Ethik fordert, dafs der einzelne Mensch fest stehe in Tao, seine Politik, dafs das Tao im ganzen Reiche sich verwirkliche; cap. 37: „Tao ist ewig ohne Tun, und doch ohne Nichttun. Wenn Könige und Fürsten das zu beobachten vermöchten, alle Wesen würden von selbst sich umwandeln. Wandelten sie sich um, und wollten sich auflehnen, ich würde sie niederhalten mit des Namenlosen Einfachheit.

Des Namenlosen Einfachheit  
Bringt auch Begierdelosigkeit;  
Begierdelosigkeit macht ruh'n  
Und alle Welt von selbst das Rechte tun."

Der Weise soll das Tao wie in seiner Person, so auch in Familie, Stadt, Land und Reich zur Herrschaft bringen, cap. 54:

„Führt er es bei sich selber ein,  
Dann hat die Tugend recht Gedeih'n;  
Führt er es ein in seinem Haus,  
Dann fliefst die Tugend reichlich aus;  
Führt er es ein in seinem Ort,  
Dann wächst die Tugend mächtig fort;  
Führt er es ein in seinem Land,  
Dann hat die Tugend Blütenstand;

Führt er im ganzen Reich es ein,
Dann schliefst die Tugend alles ein."

Das Tao verleiht dem Reiche Frieden, cap. 46: „Hat das Reich Tao, so behält man Arbeitsrosse zur Feldbestellung; hat das Reich nicht Tao, so weilen sie als Kriegsrosse im Auslande"; cap. 30: „Wer mit Tao beisteht dem Menschenherrscher, nicht mit Waffen vergewaltigt er das Reich. Wo Heerhaufen lagern, gehn Disteln und Dornen auf. Grofser Kriegszüge Folge sind Notjahre. Der Gute siegt, und damit genug; er siegt, und ist nicht stolz; siegt, und triumphiert nicht; siegt, und überhebt sich nicht; er siegt und kann's nicht vermeiden; siegt, und vergewaltigt nicht"; cap. 31: „Waffen sind Unglückswerkzeuge, nicht des Weisen Werkzeuge. Kann er nicht umhin, sie zu gebrauchen, so sind ihm doch Friede und Ruhe das Höchste. Er siegt, aber ungern. Es gern tun, heifst sich freuen, Menschen zu morden"; cap. 57: „Mit Redlichkeit regiert man das Land, mit Arglist braucht man Waffen, mit Ungeschäftigkeit gewinnt man das Reich. Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk, je mehr scharf Geräte das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Diebe und Räuber gibt es. Darum sagt der Weise: Ich bin ohne Tun, und das Volk bessert sich von selbst; ich liebe die Ruhe, und das Volk wird von selbst redlich; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selbst reich; ich bin ohne Begierde, und das Volk wird von selbst einfach"; cap. 75: „Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zu viele Abgaben verzehrt. Das Volk wird schwer regiert, weil seine Obrigkeit sich zu schaffen macht. Das Volk achtet den Tod gering, weil es Lebensübermafs verlangt"; cap. 65: „Die vor alters rechte Täter des Tao waren, klärten das Volk nicht auf, sie wollten es damit einfach erhalten. Das Volk ist schwer zu regieren, wenn es allzu klug ist. Durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Verderben, nicht durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Segen"; cap. 32: „Wenn Fürsten und Könige die Schlichtheit des Tao zu

bewahren wüfsten, alle Wesen würden von selbst huldigen; Himmel und Erde würden sich vereinigen, erquickenden Tau herabzusenken, niemand würde dem Volke gebieten, und es würde von selbst das Rechte tun"; cap. 80: „Machet, dafs das Volk ungern sterbe! dafs es nicht in die Ferne auswandere! dafs es Schiffe und Kriegswagen habe, und sie nicht besteige, dafs es Panzer und Waffen habe, und sie nicht anlege, dann ist ihm süfs seine Speise, schön seine Kleidung, behaglich seine Wohnung, lieb seine Sitte. Das Nachbarland ist gegenüber zu sehen, der Hühner und Hunde Stimme sind gegenüber zu hören, und das Volk erreicht Alter und Tod, ohne hinübergekommen zu sein."

## IV. Einiges über die Fortentwicklung der chinesischen Philosophie.

1. Der Taoismus. Die kühnen, hochfliegenden Gedanken des Lao-tse scheinen im Volke nie tiefere Wurzeln geschlagen zu haben. Nur einzelne geistvolle, aber auch zum Phantastischen neigende Denker, wie *Lieh-tse* (450 a. C.), *Tschuang-tse* (um 300 a. C.), bei dem sich Mystizismus und Skeptizismus die Hand reichen, *Han Fei* (gest. 233 a. C.), *Liu Ngan* (gest. 122 a. C.), waren bemüht, die Taolehre fortzubilden. Im weitern Verlaufe ging der Taoismus in zwei Richtungen aus einander, eine alchimistische, welche die Lehre des Lao-tse von dem Unsterblichwerden in Tao materialisierte, nach einem Mittel suchte, die Lebensdauer zu verlängern und zugleich auf künstlichem Wege Gold zu erzeugen, und eine populär religiöse, welche die Taolehre durch Aufnahme von allerlei abergläubischen, aus dem Volksbewufstsein geschöpften Vorstellungen zu einer Kunst der Geisterbeschwörung gestaltete; — *abusus optimi pessimus.*

2. Der Confucianismus. Einen allgemeinern und dauernden Einflufs gewannen in China die Lehren des *Kong-tse* und seines bedeutendsten Schülers *Meng-tse.* Zwar fehlte es

nicht an Philosophen, welche entgegengesetzte Anschauungen vertraten, wie *Yang-tschu* (350 a. C.), der für das höchste Ziel in dem hinfälligen Menschenleben den Sinnengenufs erklärte, *Moh-ti* (zwischen Kong-tse und Meng-tse), welcher die allgemeine Menschenliebe zu seinem moralischen Prinzip erhob und dadurch in Gegensatz zu dem die Pietät im Kreise der eigenen Familie über alles hochschätzenden Confucianismus trat, und *Wan-tschung* (27—98 p. C.), der an den Lehren des Kong-tse und Meng-tse eine weitgehende Kritik übte und daneben eifrig beflissen war, den Unsterblichkeitsglauben zu bekämpfen, woraus entnommen werden darf, dafs derselbe zu seiner Zeit auch in China angefangen hatte, Wurzel zu schlagen. Inzwischen stieg nach der Wiederherstellung der Bücher unter der Dynastie Hân das Ansehen des Confucianismus von Jahrhundert zu Jahrhundert, bis er durch *Tschu-hi* (1130—1200), von dem noch weiter unten die Rede sein wird, diejenige Form erhielt, welche in China die herrschende geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

3. Der Buddhismus. Inzwischen hatte auch der Buddhismus, die dritte der in China herrschenden Lehren, seinen Einzug im Reiche der Mitte gehalten, und es waren besondere Umstände, welche es der Lehre des Buddha möglich machten, bei den nach aufsen sich geflissentlich abschliefsenden und jedem ausländischen Einflusse abgeneigten Chinesen Bürgerrecht zu erlangen. Die von Kong-fu-tse sanktionierte alte Reichsreligion (oben S. 681 fg.) war und blieb zum gröfsten Teile dem Volke vorenthalten. Nur der Kaiser darf dem Himmel *(Tien)*, nur die Reichsgrofsen und höhern Beamten dürfen den Genien *(Schan)* Opfer und Verehrung darbringen, das Volk bleibt auf den vorwiegend häuslichen Kultus der die Nachkommen unsichtbar umschwebenden und ihr Leben in unbestimmter Weise beeinflussenden *Tsu*, der Geister der Vorfahren, beschränkt. Diesem Ahnenkultus bot der spätere, in der Mahâyânaschule durch Aufnahme der brahmanischen Mythologie sich immer bunter und krauser gestaltende Buddhismus eine festere Grundlage. Zwar steht der vom Buddhismus festgehaltene Seelenwanderungsglaube, der die Verstorbenen

in andern Formen wiederkehren läfst und in dem Leichnam nur das abgelegte Gewand der Seele sieht, mit dem chinesischen Kultus der Grabesstätten und dem geisterhaften Fortbestehen der Ahnen in ihrer frühern Individualität genau betrachtet in unversöhnlichem Widerspruche, aber gemeinsam war doch beiden Anschauungen die Vorstellung des Fortbestehens, und die grofse Akkommodationsfähigkeit des Buddhismus machte es möglich, über die erwähnten Differenzen hinwegzusehen und dem volkstümlichen Manenkultus durch seine Vorstellungen von Buddha's und Bodhisattva's, von Deva's und wandernden Seelen eine festere Grundlage zu geben. Daher der Buddhismus trotz gelegentlicher Verfolgungen sowie der Ungunst und Geringschätzung von seiten der höhern Kreise der Gesellschaft im Volke tiefe Wurzeln geschlagen und bis auf den heutigen Tag sich in China behauptet hat; und so sehr sein Quietismus, der ihm eigene Pessimismus und die Hochhaltung des Zölibats der Rührigkeit, Lebenslust und dem stark entwickelten Familiensinn des Chinesen widerstrebt, so wenig läfst sich doch das Volk bis zu den höhern Kreisen hinauf abhalten, wie bei frohen Anlässen die Priester des Confucianismus, so bei traurigen Vorkommnissen die buddhistischen Mönche in Anspruch zu nehmen.

Die erste Einführung des Buddhismus in China erfolgte 61 p. C. unter dem Kaiser *Ming-ti* (58—75). Es wird erzählt, dafs er einstmals im Traume ein goldenes Götterbild über seinem Palaste schweben sah; dieses wurde als eine Buddhastatue gedeutet und veranlafste den Kaiser, aus Indien die ersten buddhistischen *Bhikshu*'s oder *Çramaṇa*'s (chinesisch: *Scha-men*, daher unser „Schamane“) nach China einzuführen. Bald folgten viele andere nach; in dem Mafse wie der Buddhismus in Indien durch den wiedererstarkenden Brahmanismus bedrängt wurde, wanderten die Bhikshu's aus, und schon um das Jahr 500 p. C. soll es deren in China nicht weniger als dreitausend gegeben haben; seit 335 p. C. wurde es auch den Chinesen gestattet, in den Orden der buddhistischen Mönche einzutreten. Zwar fehlte es nicht an Verfolgungen: Tausende von Mönchen wurden unter der Dynastie *Thang* im 8. und 9. Jahrhundert vertrieben und ihre Klöster als Staats-

gut eingezogen, aber der Buddhismus hatte schon zu festen Boden in China gewonnen, wozu namentlich das Entstehen einer buddhistischen Literatur beitrug. Immer neue Bücherschätze wurden aus Indien bezogen, man übersetzte die Sûtra's und andere Schriften der Buddhisten ins Chinesische, und häufig waren die Reisen frommer Pilger nach Indien als dem heiligen Lande. Am berühmtesten sind die des *Fa-hien*, welcher in Gesellschaft von andern Gesinnungsgenossen 399—413 unter grofsen Beschwerden und Gefahren nach Indien durchdrang, von Peshawar bis zur Gangesmündung das heilige Land durchzog, von dort zu Schiff nach Ceylon gelangte und auf dem Seewege nach China zurückkehrte, — sowie die des *Hiouen-Thsang*, welcher 629—645 die schon zum Teil in Verfall geratenen Klöster und heiligen Stätten der Buddhisten bereiste und mit einem grofsen Schatze von Texten und Bildern, Statuen und Reliquien in die Heimat hochgefeiert zurückkehrte. Nicht wenig trug es auch zur Befestigung des Buddhismus in China bei, dafs er durch seine Tempelbauten die Architektur, durch seine Heiligenbilder die Skulptur und Malerei beförderte und so dem Kunsttriebe der Chinesen eine willkommene Anregung bot.

4. Der Neuconfucianismus des Tschou-tse und Tschu-hi. Seine endgültige und noch heute in China herrschende Gestaltung erhielt der Confucianismus durch die literarischen Arbeiten des Philosophen *Tschou-tse* (1017—1073) und seines Nachfolgers, des berühmten Polyhistors *Tschu-hi*. Beide greifen auf das Älteste zurück, indem sie die beiden Prinzipien des *Yi-king*, die *Yang* und die *Yin*, aus einem gemeinsamen Urprinzip, dem *Tai-ki* („das höchste Äufserste“) ableiten. Wir entnehmen darüber aus dem *Tai-ki-tu* des Tschou-tse folgende Stellen (nach v. d. Gabelentz):

„Ohne Prinzip seiend, ist es daher Urprinzip. Indem das Urprinzip sich bewegt, erzeugt es das *Yang*. Am Ziele der Bewegung angelangt, ruht es. In der Ruhe erzeugt es das *Yin*. Am Ziele der Ruhe angelangt, bewegt es sich von neuem. Bald bewegt, bald ruhend, — eins ist des andern Ursache. *Yin* gesondert, *Yang* gesondert, so stehen die beiden Grundformen fest.

„Das *Yang* verändert sich, das *Yin* gesellt sich hinzu: so erzeugen sie Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde; die fünf Elemente sind, vereinigt, *Yin* und *Yang*; *Yin* und *Yang* sind, vereinigt, das Urprinzip; das Urprinzip ist ursprünglich ohne Prinzip.

„Das ursprüngliche Wesen dessen, was kein Prinzip hat, und die Quintessenz der Zwei *(Yin* und *Yang)* und der Fünf (Elemente) vereinigen sich wunderbar und gerinnen: die Norm des *Kien (Yang)* wird zum Männlichen, die Norm des *Kun (Yin)* wird zum Weiblichen. Die beiden Kräfte erregen einander, durch Umwandlung erzeugen sie alle Dinge; alle Dinge entstehen durch Erzeugung, und die Veränderung und Umwandlung ist unerschöpflich. — — Darum heifst es: Stellt man des Himmels Norm auf, so spricht man von *Yin* und *Yang*; stellt man der Erde Norm auf, so spricht man von Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Auch heifst es: Den Anfang ermitteln, das Ende erwägen, dadurch erkennt man die Bedeutung von Leben und Sterben. — Grofs ist das *Yi-king*, — ja, es ist vollendet!“ —

Der von Tschou-tse durch Zurückführung des Yang und Yin auf das Tai-ki als gemeinsames Urprinzip angebahnte Monismus wurde vollendet durch seinen mittelbaren Schüler *Tschu-hi* (1130—1200), der nach Grubes Darstellung den weitern Schritt tat, die materielle Welt nicht wie *Tschou-tse* als ein zeitlich Späteres aus dem Urprinzip abzuleiten, sondern die von Ewigkeit her bestehende Materie als ihrem Wesen nach innerlich vom Urprinzip abhängig (oder, wie wir sagen würden, als die Erscheinung des Urprinzips), welches dem *Tschu-hi* zu einer vorweltlichen oder richtiger überweltlichen Vernunft wird, begriffen zu haben. „Inmitten des Himmels und der Erde gibt es Vernunft, gibt es Materie. Was die Vernunft anlangt, so ist sie hinsichtlich der Erscheinungen oberste Norm, die Wurzel, aus welcher die Dinge hervorgehen. Was die Materie anlangt, so ist sie hinsichtlich der Erscheinungen unterste Anlage, der Stoff, aus dem die Dinge hervorgehen. — Die Vernunft ist nie von der Materie getrennt gewesen. Immerhin ist die Vernunft hinsichtlich der Erscheinungen das Obere, die Materie hinsichtlich der Erscheinungen

das Untere. Es ist zulässig, zu sagen, Vernunft und Materie hätten ursprünglich kein Früher und Später; will man jedoch durchaus ihrem Ursprung auf den Grund gehen, so wird man sagen müssen, dafs die Vernunft das Frühere sei. Doch bildet sie auch wiederum nicht ein gesondert für sich bestehendes Wesen, vielmehr ist sie in der Materie enthalten. Gäbe es keine Materie, so fände auch die Vernunft keinen Anhaltspunkt. — Existiert diese Vernunft, so existieren auch Himmel und Erde, gleichwie ohne die Vernunft weder Himmel noch Erde, noch Menschen, noch Dinge existieren. — Gibt es Vernunft, so gibt es auch Materie, welche alle Dinge zur Erscheinung bringt und erhält. — Spricht man von Himmel und Erde, so ist in Himmel und Erde das Urprinzip enthalten; spricht man von allen Dingen, so ist in allen Dingen, und zwar in jedem einzelnen, das Urprinzip enthalten."

Neben dieser Fortbildung der metaphysischen Spekulationen hat Tschu-hi das Verdienst, die Lehren der fünf King und der vier Schu einer Revision unterworfen zu haben, indem er durch seine Erläuterungen die von den Gegnern erhobenen Einwendungen widerlegte, die vorhandenen Widersprüche ausglich und so den Neuconfucianismus begründete, welcher, von seiten des Staates unterstützt, über Taoismus und Buddhismus in den höhern Kreisen das Übergewicht gewonnen und bis auf die Gegenwart behalten hat. Wir schliefsen mit den Worten, in welchen Tschu-hi am Schlusse seiner Einleitung zum *Ta-hio* sich über seine eigene Arbeit ausspricht: „Wohl weifs ich, dafs der, welcher mehr unternimmt als ihm zukommt, nicht sicher davor ist, den Tadel der Nachwelt für seine Fehler zu ernten. Was jedoch die Regierung der Staaten, die Bekehrung der Völker, die Verbesserung der Sitten betrifft, so wird der, welcher meine Arbeit über die Art und Weise, die Mittel, sich zu bessern oder sich selbst zu vervollkommnen und die Menschen zu regieren, studiert hat, sicherlich sagen, dafs es ihm nicht eine schwache Hilfe gewesen."

## V. Blick auf Japan.

1. Vorbemerkungen. Das kleine, tapfere Inselvolk der Japaner teilt mit dem nördlichen Europa das Schicksal des Epigonentums. Wie die Germanen erst unter dem Einflusse des Christentums und der griechisch-römischen Bildung zu höherm geistigen Leben erwacht sind und dadurch der Wohltat verlustig gingen, die in ihnen liegenden Bildungskeime ungestört durch fremde Einflüsse zu entwickeln, ebenso und ungefähr gleichzeitig mit dem Eindringen des Christentums in Deutschland wurde Japan im 6. Jahrhundert p. C. durch die Einführung des Buddhismus aus Korea und China und der ihm nachströmenden chinesischen Kultur der Zögling einer ausländischen Weisheit, welche die in der *Schinto*-Religion liegenden Keime einer rein nationalen Entwicklung teils erstickte, teils wenigstens zurückdrängte. Und als nach den Zeiten des Verfalls, in denen auch der Buddhismus viel von seiner Triebkraft eingebüfst hatte, seit 1600 p. C. unter der kräftigen und weisen Herrschaft der *Schogun* eine Wiedergeburt des nationalen Lebens erfolgte, da war es wiederum der Neuconfucianismus, welcher auf die bessern Kreise der Nation eine stärkere Anziehungskraft ausübte als der altersschwache Buddhismus und als die Versuche, dem einheimischen Schintoismus neues Leben einzuhauchen. Immerhin trugen diese Versuche dazu bei, die grofse Umwälzung herbeizuführen, welche 1868 die Macht der Schogun brach, um dem mit der Schintolehre eng verwachsenen Kaisertum die so viele Jahrhunderte lang entbehrte Machtstellung wiederzugeben. Aber eben diese Umwälzung war es, welche der europäischen Bildung die Pforten des Mikadoreiches in liberalster Weise öffnete

und zum dritten Male Japan unter einen ausländischen Einflufs stellte, dem es noch bis auf die Gegenwart hin unterliegt. Wir wollen diese Skizze durch einen Blick auf die geistige Geschichte Japans in der Kürze erläutern.

2. Das alte Japan und die Schinto-Religion. Nach dem ältesten japanischen Geschichtswerke, dem im Auftrage einer Kaiserin 712 p. C. verfafsten *Kodschiki*, und dem um wenig später (720) chinesisch geschriebenen *Nihongi* entsprangen am Schlusse einer Ära von Göttergenerationen als Geschwister und Gatten *Isanagi*, der Urmann, und *Isanami*, das Urweib. Nachdem letztere bei der Geburt des Feuergottes gestorben ist, gehen aus dem linken Auge des Isanagi die Sonnengöttin *Amaterasu Omikami*, „des Himmels leuchtende, grofse Gottheit", aus den übrigen Gliedern seines Leibes zahlreiche andere Naturgötter hervor. Ein Nachkomme der Sonnengöttin ist *Dschimmu*, der erste Kaiser von Japan, mit welchem 660 a. C. die japanische Jahreszählung beginnt, und dessen einhundertdreiundzwanzigster Nachfolger der jetzt regierende Mikado ist. Aus diesen Elementen, der Sonnengöttin *Amaterasu*, den Naturgöttern von Bergen, Flüssen, der Nahrung, der Krankheiten usw. sowie von vergötterten Menschen setzt sich als ein Ahnen- und Naturkultus die Religion des *Schinto*, „des Weges der Götter", zusammen, welche in Japan gegen zweihunderttausend Tempel und Tempelchen besitzt, aus ungefärbtem Holze, ohne Götterbilder, nur einen metallenen Spiegel, der ein Symbol der Sonnengöttin zu sein scheint, enthaltend. Sie werden von über fünfzehntausend Priestern bedient, welche heiraten dürfen und deren Amt meist erblich ist. Die fünf grofsen Gebote der Schinto-Religion sind: Verehrung des heiligen Feuers, Reinheit von Seele und Leib, Halten der Festtage, Wallfahrten und Verehrung der *Kami* oder Manen, deren es viele Tausende gibt und deren Zahl durch Heiligsprechung von seiten des Mikado immer noch vermehrt wird. Jeder Japaner wird bei seiner Geburt dem Schutze der Schintogottheiten seines Ortes anbefohlen, wie er andererseits nach seiner Familienabstammung zu einer der zwölf in Japan bestehenden buddhistischen Sekten gehört.

3. Der Buddhismus in Japan. Nachdem schon seit 200 p. C. koreanische und chinesische Einflüsse in Japan begonnen hatten sich geltend zu machen, wurde unter dem Kaiser *Kimmei* im Jahre 552 p. C. der Buddhismus in Japan eingeführt, und mit ihm hielt chinesische Sprache, Literatur und Kultur ihren Einzug. Die Japaner gehören zwar, wie die Chinesen, zur mongolischen Rasse, sind aber nach ihrer Sprache, welche nicht, wie die chinesische, einsilbig, sondern agglutinierend ist, der ural-altaischen Sprachfamilie näher verwandt. Sie besitzen fünf Vokale und sechzehn Konsonanten; mittels dieser werden die etwa fünfzig nur auf einen Vokal oder Nasal endigenden Silben gebildet, aus deren mannigfacher Zusammensetzung alle Worte der Sprache bestehen, wie die der unsern aus den fünfundzwanzig Buchstaben. Jede Silbe wird durch ein Schriftzeichen vertreten, welches aus den chinesischen Zeichen durch Verkürzung oder Verstümmelung gebildet wurde. Aber mit der Schrift war auch die chinesische Sprache in Japan eingedrungen und wurde, ähnlich wie im Abendlande das Lateinische im Zeitalter der Scholastik und während der gleichen Zeit, von 800 bis 1600 p. C., die Sprache der Gelehrten in Japan.

Während der ersten Hälfte dieses Zeitraums nahm der Buddhismus in Japan beständig an Ausbreitung, wenn auch nicht an Vertiefung zu. Er assimilierte sich viele Elemente der Schinto-Religion, stellte die Verehrung von *Bodhisattva*'s, wie *Mañjuçrî*, *Avalokiteçvara* (oben S. 180), und zahlreicher anderer Götterwesen in den Vordergrund, errichtete viele tausend Tempel mit Götterbildern und gewann namentlich in den untern Schichten so festen Halt, dafs noch heute, wie bemerkt, jeder Japaner einer der zwölf Sekten des Buddhismus zugerechnet werden kann. Auch während der Zeit des Verfalls der Literatur (1200—1600) blieben die buddhistischen Bonzen die einzigen Träger der gelehrten Bildung in Japan.

4. Neuconfucianismus und Gegenströmungen. Inzwischen hatte sich in der japanischen Reichsverwaltung eine bedeutsame Wendung vollzogen. Die Kaiser kamen oft in jungen Jahren auf den Thron und überliefsen naturgemäfs

die Sorgen der Regierung ihren ersten Ministern, deren Würde nach und nach erblich wurde. So gelang es im Jahre 1185 einem Minister aus dem Hause *Minamoto*, die Würde des Polizeiministers und des Grofsfeldherrn, damit die ganze Verwaltung des Landes nach innen und aufsen in seiner Familie erblich zu machen und so das Institut der *Schogun* zu begründen, welche nach Niederkämpfung entgegenstehender Einflüsse von 1603 bis 1868 in Japan eine ähnliche Stellung einnahmen wie der Majordomus im Frankenreiche, namentlich da der Schogun 1603 seine Residenz nach *Yedo* (dem heutigen *Tokio*) verlegt hatte, während die Kaiser fortfuhren, ihr Hoflager in dem entfernten *Kioto* zu halten und dadurch mehr und mehr von dem Einflusse auf die Regierung des Landes abgeschnitten wurden. Dem Kaiser blieb nur der Name und die Würde eines obersten Priesters der Schinto-Religion, sowie das Recht, Ehrentitel und Orden zu verleihen und mit den auswärtigen Mächten Verträge abzuschliefsen. Der Schogun sorgte für die Mittel zur Bestreitung der prunkvollen und kostspieligen Hofhaltung, hielt aber den Kaiser von jedem direkten Einflusse auf die Verwaltung des Landes fern, und auch mit den *Daimio*, den Vasallen, welche den Feudaladel des Reiches bildeten, konnte der Kaiser nur durch Vermittlung der Schogun verkehren. Unter der Regierung der von 1603 bis 1868 auf einander folgenden fünfzehn Schogun genofs das Reich über zwei Jahrhunderte hindurch die Wohltat des Friedens, und ein Wiederaufblühen von Künsten und Wissenschaften war die Folge. Aber diese japanische Renaissance war zunächst und vor allem nur eine Wiedergeburt des klassischen Altertums der Chinesen. Zwar war das tonangebende Element nicht mehr, wie vordem, der Buddhismus, welcher trotz noch zunehmender äufserer Ausbreitung unter dem Volke in den Händen seiner trägen und unwissenden Bonzen mehr und mehr in Stagnation geriet; vielmehr wandten sich die regsamern Geister und die höhern Kreise der Nation dem Confucianismus zu in der Form, welche ihm die Philosophen der Dynastie *Sung* und vor allem *Tschu-hi* gegeben hatten. Seine Philosophie gelangte am Hofe des Schogun zum Range einer Staatsphilosophie, und das von ihm begründete System der

Sittenlehre wurde zu einer leitenden geistigen Macht in den Kreisen der höhern Militär- und Zivilbeamten des Reiches. Allerdings fehlte es auch nicht an Gegenströmungen. So glaubte *Nakae Tōdschu* (1608—1678) entgegen der oben S. 708 nach Grube gegebenen Darstellung in der Lehre des Tschu-hi einen Dualismus zu finden, welchen er durch Identifikation von Vernunft und Materie, Weltseele und Weltstoff zu heben suchte. *Yamaga Sōko* (1622—1685) forderte Rückkehr vom System des Tschu-hi zum alten, echten Confucianismus, während *Itō Dschinsai* (1627—1705) die Lehre des Tschu-hi von der ursprünglich guten und erst in der Folge verdorbenen Natur des Menschen bestritt, die Existenz des Bösen als solchen überhaupt leugnete und nur eine Ausbildung der natürlichen Anlagen forderte. Im Gegensatz zu beiden vertritt *Bussorai* (1666—1718) das Prinzip des Utilitarismus und erklärt höhere moralische Forderungen für eine blofse Erfindung klügelnder Denker. Folgenreicher ist die Erneuerung des Schintoismus, welche durch *Yamasaki Ansai* (1618—1682) begründet wurde, indem er die Philosophie des Tschu-hi benutzte, um die altjapanischen Göttermythen zu erklären. Weiter ging *Motoori Norinaga* (1730—1801), welcher sich sowohl gegen den Confucianismus als auch gegen den Buddhismus erklärte und die einheimische Schinto-Religion von ihrer Vermischung mit buddhistischen Elementen zu reinigen bemüht war. Sein Schüler *Hirata Atsutane* (1776—1843) vollendete das Werk seines Lehrers und stellte ein System des reinen einheimischen Schinto auf, welches wesentlich beitrug, die Umwälzung von 1868 vorzubereiten. Vergebens hatte um 1800 die Regierung alle Philosophie verboten, die nicht auf dem Boden der Lehre des Tschu-hi stand. Der Schintoismus, welcher im Kaiser einen Abkömmling der Götter verehrte, griff immer weiter um sich; man fing an, die Herrschaft der Schogun als eine unberechtigte Usurpation der geheiligten Vorrechte des Kaisers zu betrachten, und als auch die Daimio sich mehr und mehr vom Schogun abwandten und an den Kaiser anschlossen, kam es 1868 zu jener grofsen Revolution, welche nach erbitterten Kämpfen den Zusammenbruch der Macht der Schogun und die Wiederherstellung der Souveränität des Mikado erstritt.

5. Beschlufs. Diese Wendung der Dinge brachte dem Lande 1890 eine konstitutionelle Verfassung nach abendländischem Muster, zugleich aber drang in dieser jüngsten Periode europäische Kultur in alle Schichten des geistigen Lebens ein; zahlreiche englische und deutsche Werke wurden und werden noch fortgesetzt ins Japanische übersetzt; die einheimische Literatur bildete sich nach ihren Mustern, und so geriet Japan zum dritten Male im Verlaufe seiner langen Entwicklung unter den Einflufs des Auslandes. Ob es dem begabten und für fremde Einwirkungen so empfänglichen Volke beschieden sein wird, diese geistige Fremdherrschaft zu überwinden und wie in andern Wissenszweigen auch in der Philosophie zu einer selbständigen Stellung zu erstarken, wird erst die Zukunft lehren können.

---

Ende der ostasiatischen Philosophie.

# INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten, Sterne auf die Hauptstellen.

B.

## C.



## D.

**L.**



**M.**

**N.**

## T.



## U.

## V.



## W.

### Y.



### Z.



---

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

# Schriften von Paul Deussen:

**Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina.** (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 1 M. 20 Pf.

**Die Elemente der Metaphysik.** Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Fünfte Auflage. 1913. 8. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894. 6 s.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Ern. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899. 4 fr.

Gli Elementi della Metafisica, con introduzione di Luigi Suali, Pavia 1912.

Elements of Metaphysics, translated into Sanscrit Verses by A. Govinda Pillai, Trivandrum (S. India) 1912.

**Das System des Vedânta** nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çañkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906. 8. Geh. 12 M. Geb. 14 M.

The System of the Vedânta, transl. by Charles Johnston, Chicago 1912.

Outline of the Vedanta System of Philosophy according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York, The Grafton Press. 1903. $ 1 net.

**Die Sûtra's des Vedânta** oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çañkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887. Geh. 18 M. Geb. 20 M.

**Der kategorische Imperativ.** Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903. 50 Pf.

**On the philosophy of the Vedânta** in its relations to Occidental Metaphysics, an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25th February 1893. Bombay 1893. One Ana. Leipzig, F. A. Brockhaus. 10 Pf.

**Zur Erinnerung an Gustav Glogau.** Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. 50 Pf.

**Über die Notwendigkeit,** beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. 50 Pf.

**Jacob Böhme.** Über sein Leben und seine Philosophie. Zweite Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geb. 1 M. 50 Pf.

**Vedânta und Platonismus** im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904. 1 M.

**Sechzig Upanishad's des Veda**, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905. Geh. 20 M. Geb. 22 M.

**Erinnerungen an Friedrich Nietzsche.** Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901. Geh. 2 M. 50 Pf. Geb. 3 M. 50 Pf.

**Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes.** Paris, Armand Colin, 1902.

**Erinnerungen an Indien.** Mit einer Karte und sechzehn Abbildungen. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

My Indian Reminiscences, transl. by A. King, Madras 1911.

**Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam.** Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906. Geh. 22 M. Geb. 24 M. 50 Pf.

**Outlines of Indian Philosophy,** with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907. 2 M.

**Die Geheimlehre des Veda.** Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Vierte Auflage 1911. Geh. 3 M. Geb. 4 M.

**Der Gesang des Heiligen.** Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geh. 3 M. Geb. 4 M.

**Allgemeine Geschichte der Philosophie** mit besonderer Berücksichtigung der Religionen (2 Bände in 6 Abteilungen). Leipzig, F. A. Brockhaus.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 1894. Zweite Auflage 1906. Geh. 7 M.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. 1899. Zweite Auflage 1907. Geh. 9 M.

1. und 2. Abt. in einen Band geb. 18 M.

The Philosophy of the Upanishads. Authorised English translation by Rev. A. S. Geden. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906. 10s. 6d.

Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. Zweite Auflage 1914. Geh. 16 M. Geb. 18 M.

Zweiter Band, erste Abteilung: Die Philosophie der Griechen. 1911. Geh. 6 M. Geb. 8 M.

Zweiter Band, zweite Abteilung, erste Hälfte: Die Philosophie der Bibel. 1913. Geh. 4 M. Geb. 5 M. 50 Pf.

In Separatausgabe zu haben sind:

die 1. Abteilung des 2. Bandes unter dem Titel „Die Philosophie der Griechen". Geh. 6 M. Geb. 8 M.;

die 1. Hälfte der 2. Abteilung des 2. Bandes unter dem Titel „Die Philosophie der Bibel". Geh. 4 M. Geb. 5 M. 50 Pf.



